UNIVERSIDAD DE MURCIA
ÁREA DE HISTORIA ANTIGUA

ANTIGÜEDAD Y CRISTIANISMO

MONOGRAFÍAS HISTÓRICAS SOBRE LA ANTIGÜEDAD TARDÍA





Ed. Antonino González Blanco
José M.ª Blázquez Martínez

CRISTIANISMO Y ACULTURACIÓN
EN TIEMPOS DEL IMPERIO ROMANO

1990

UNIVERSIDAD DE MURCIA
ÁREA DE HISTORIA ANTIGUA

ANTIGÜEDAD Y CRISTIANISMO

MONOGRAFÍAS HISTÓRICAS SOBRE LA ANTIGÜEDAD TARDÍA
Serie dirigida por el Dr. D. Antonino González Blanco

VII

Ed. Antonino González Blanco
José M.ª Blázquez Martínez

CRISTIANISMO Y ACULTURACIÓN
EN TIEMPOS DEL IMPERIO ROMANO

1990

ANTIGÜEDAD Y CRISTIANISMO
Monografías históricas sobre la Antigüedad tardía

Secretariado de Publicaciones
I.S.S.N.: 0214-7165
Depósito Legal: MU-416-1988
Edición a cargo de: COMPOBELL, S. A. Murcia

ÍNDICE

ESTUDIOS CONCEPTUALES Y GENERALES

SIGLO I

SIGLO II

SIGLO III

SIGLO IV

SIGLO V

SIGLO VI ss.

NOTICIARIO ARQUEOLÓGICO

NOTICIARIO CIENTÍFICO

RECENSIONES

LOS FORJADORES DE LA HISTORIA TARDOANTIGUA

PRESENTACIÓN

Los trabajos que hoy presentamos han sido elaborados desde el ámbito de las ciencias de la Antigüedad. Constituyen una toma de contacto con el problema trascendental que forma la trama de la Historia y que es el de la sucesión de las culturas. La metamorfosis del mundo clásico romano, entre otras muchas dimensiones, tuvo un contacto profundo con el cristianismo, al que influyó y por el que fue influido y están por determinar las proporciones y grados de intensidad del fenómeno.

Como suele ocurrir en la historia, es probable que, en el caso concreto que nos ocupa, sea menester contar con elementos externos al cristianismo y al mundo clásico para poder explicar las configuraciones que ambos van adquiriendo. No es simple ni sencillo dar cuenta de las variaciones en la antropología que se dan por igual y simultáneamente en paganos y cristianos. La sensibilidad ante determinados estímulos como pueden ser el afán de soledad, la negativa al diálogo, la fe en la materialidad de la letra, el retorno del interés por las soluciones metaempíricas y el énfasis que adquiere en los siglos de la Antigüedad Tardía el mundo de lo divino.

El coloquio celebrado en Madrid del 13 al 15 de octubre de 1988 fue un acontecimiento muy grato para los que tuvimos la suerte de participar y una experiencia intelectual de primera magnitud. La publicación de sus actas continúa y revive aquellos hermosos días.

En el lento desgranarse de los trabajos que siguen se pueden ir vislumbrando problemas que cada autor no tiene espacio más que para insinuar, pero que hacen abrir el campo de visión a la complejidad de los puntos de partida y a la riqueza de los elementos en juego. Ningún trabajo pretende escribir una monografía sobre el proceso de aculturación que se verifica entre paganos y cristianos; pero el conjunto amarra la nave del discurso con fuertes ligaduras a claves diversas que habrá de arrastrar si quiere adentrarse en el mar de la contemplación histórica con acertado derrotero.

Presentamos los estudios atendiendo a la cronología de los asuntos que tocan, tras de adelantar unos pocos que, al menos en alguna medida, tratan de problemas más generales. Nos ha parecido un orden luminoso que a la vez permite captar y encuadrar el mérito de las aportaciones y deja ver los vacíos enormes que quedan por estudiar. Y para que el hecho sea más patente hemos osado elaborar, sin pretensión alguna de ser completos, una relación de

informaciones sobre investigación que permite captar mejor los vacíos siderales sobre los que se proyectan las débiles lucecillas aquí recogidas.

Queremos gozarnos con los amigos con los que hemos compartido el trabajo del estudio por ver al fin hecha realidad esta conmemoración plástica de aquel fecundo encuentro. No ha sido tarea fácil, pero los esfuerzos pasados no cuentan y sí, en cambio, el paso adelante dado en el conocimiento de una temática que está en la base de nuestra cultura occidental. Su conocimiento y discusión forma parte de la gran aventura humanística de nuestros días en los que, como pocas veces en la historia, la humanidad vive con pasión la experiencia de la formulación de cauces nuevos para la convivencia. No hace falta que insistamos en el hecho de que en la misma tónica del simposio, aquí hemos respetado las ideas de cada autor sin que la dirección de la revista ni los editores se solidaricen necesariamente con cada afirmación, ni con el pensamiento de cada aportación.

No podemos dejar de agradecer a las instituciones que nos ayudaron para que esta puesta en común de temas históricos, filológicos, humanísticos y antropológicos fuera posible. Por ello hemos de recordar aquí, además de las dos Universidades promotoras, la Complutense de Madrid y la de Murcia, el apoyo económico de la CICYT, de la Casa de Velázquez y de la Fundación Pastor de Estudios Clásicos. A todos nuestro agradecimiento y lo que creemos más importante la publicación de este libro que hace posible a cuantos no pudieron participar en aquellas memorables jornadas el gozar igualmente del fruto de la reflexión allí acumulada. Estamos seguros de que poder ver el fruto de aquellos trabajos materializado en un hermoso libro dará gloria a cuantos se constituyeron en promotores de la empresa.

A. González Blanco
J. M. Blázquez Martínez

Cristianismo y aculturación en tiempos del Imperio Romano, **Antig. crist. (Murcia) VII, 1990**

ROMANOS, PERO CRISTIANOS. A PROPÓSITO DE ALGUNOS CÁNONES DEL CONCILIO DE ELVIRA

MANUEL SOTOMAYOR

SUMMARY

Being the general theme of the Congress, CHRISTINAITY AND ACULTURATION IN THE ROMAN EMPIRE, the purpose of this article is to offer some considerations on varios concepts and terminology whose use is necessary when treating these subjects and which are not always in an univocal and clear form. Besides the relations between Christianity and cultures are not completely identifiable with tose that arise between cultures in the normal process of aculturation. The Elvira Concilium offers some examples of that previously mentioned theoretically.

Aunque en el subtítulo me refiero al Concilio de Elvira, de hecho, los aludidos cánones sólo van a servir de ocasión para algunas reflexiones sobre problemas mucho más genéricos, planteados por el mismo tema del congreso.

Voy a dedicar estas breves consideraciones al tema de la *aculturación* y más en concreto, al tema de la aculturación referida al cristianismo.

En las explicaciones que se nos han dado sobre el enfoque de esta reunión, se nos decía que el título admitía dos posibilidades de interpretación y planteamiento: 1) estudiar lo que el cristianismo recibe del medio ambiente en que vive y se desarrolla y la forma como lo recibe; y 2) estudiar lo que el cristianismo aporta al ambiente que se va creando. Mis consideraciones afectan a los dos aspectos, y empiezo por el primero: el estudio de lo que el cristianismo recibe del medio ambiente romano en que vive y se desarrolla.

Me pregunto en primer lugar: ¿qué cristianismo? Porque podríamos cometer una primera imprecisión si, al querer estudiar el cristianismo y el fenómeno de su inculturación en el mundo

romano, fuésemos víctima del etnocentrismo que nos coloca a los occidentales en el centro del universo, y ya de partida tuviésemos presente sólo nuestro cristianismo inculturado en el mundo romano, lo cual supondría además un círculo vicioso en el mismo planteamiento.

Creo que nunca está de más recordar que *los primeros cristianos* nacen y se desarrollan —y, por consiguiente, se endoculturan o se socializan— en la cultura judía; y después —en contra de lo que solemos imaginarnos por nuestra formación europea occidental— el cristianismo sale de Palestina en varias direcciones, inculturándose, no sólo en la cultura helenística o, más tarde, en la latina, sino en otras muchas, como son la cultura siria, la copta o la armenia.

En contra de lo que normalmente solemos representarnos, la Iglesia cristiana y católica, durante muchos siglos —con diversas vicisitudes y situaciones en cuanto a la comunión fraterna— no es una Iglesia monocultural y uniforme. Es más: el cristianismo romano no sólo no es el único, sino que ni siquiera es a veces el de más peso en el conjunto de la Iglesia universal. De todos es conocido cómo la iglesia bizantina durante varios siglos fue la iglesia particular más viva y vigorosa dentro de la Iglesia universal, coincidiendo a veces con períodos sumamente decadentes y de notable insignificancia de la iglesia romana[1]. La enculturación sirio-oriental del cristianismo, por ejemplo, alcanzó un enraizamiento y una expansión misionera, prácticamente desconocida para nosotros en el occidente, pero que trascendió tan ampliamente las fronteras de su propia cultura, que llevó su cristianismo al Asia Central, a la India y hasta al Extremo Oriente, principalmente China, sembrando todas esas regiones de monasterios y de sedes episcopales, lo que supone una seria implantación del cristianismo, que comienza en el siglo V y no decae hasta el XIV[2]. Un cristianismo ahogado demasiado pronto por el dominio musulmán es el cristianismo copto, de cuyo arte religioso, interrumpido en su desarrollo por la misma causa, nos han quedado sin embargo tan relevantes testimonios[3].

Si queremos estudiar lo que el cristianismo recibe del medio ambiente romano en que vive y se desarrolla en Occidente, primero tendremos que saber con precisión a qué cristianismo nos referimos. ¿Se trata de un ente abstracto? ¿De personas concretas? ¿De personas que vienen de otras culturas y traen consigo un cristianismo determinado, inculturado en su cultura? ¿Se trata de romanos, que aceptan un kerygma todavía no encarnado en ninguna cultura o mínimamente desarrollado en alguna?

No sería tan urgente responder a todas estas preguntas, si solamente nos planteásemos la segunda interpretación posible del lema de nuestro congreso, a saber, estudiar la aculturación que se produce en la sociedad romana al contacto con aquella parte de su misma sociedad que ha aceptado el cristianismo. Pero tratándose del problema inverso, sí es urgente, porque el cristianismo o no es una cultura, o si lo es, no es ya el cristianismo en general, sino un cristianismo concreto y encarnado, que hay que especificar y definir como elemento dialéctico en ese encuentro de culturas que supone toda aculturación.

No contribuye a la claridad requerida para el correcto planteamiento de estos problemas la

---

1 La decadencia y el desprestigio de Roma como ciudad, y de la iglesia romana, llega a sus cotas más bajas desde finales del siglo IX hasta mediados del XI. El imperio bizantino bajo la dinastía macedónica y la iglesia de Constantinopla viven en ese tiempo una época de notable esplendor. Desde el año 901 hasta el año 1054, mientras que en Constantinopla solamente se suceden 15 obispos, por la sede romana desfilan 40, varios de ellos asesinados y no pocos depuestos violentamente.

2 Cf. DAUVILLIER, J.: «Les Provinces Chaldéens «de l'Exterieur» au Moyen-Age», en: *Mélanges Cavallera.* Toulouse 1948, pp. 260-288.

3 Cf . RONCAGLIA, M.: *Histoire de l'Eglise Copte.* Dar Al-Kalima 1966-1973.

imprecisión con que a veces se emplean conceptos como el de aculturación, inculturación, enculturación y otros semejantes. Si del concepto de *cultura* —fundamental para todos estos otros conceptos— se han llegado a contabilizar unos 300 ensayos de definición, no habrá que admirarse de que al hablar de *aculturación*, no todos conciban exactamente una misma cosa.

Mejor será no aumentar ahora tan exorbitante cifra de definiciones y contentarnos con algunas de las ya existentes y normalmente empleadas. Para nuestro caso quizá sea lo mejor seguir en lo fundamental la clásica definición de Taylor[4]: *cultura, en el sentido socio-antropológico, es todo un complejo de conocimientos, creencias, arte, ley, moral, costumbres y cualquier otra capacidad y hábito, compartido por una sociedad y adquirido por el hombre, como miembro de esa sociedad.* Se puede decir también que una cultura es *la expresión tradicional de respuestas que un grupo determinado de personas da a los requerimientos materiales, intelectuales y espirituales de su vida y que se transmiten no por herencia biológica, sino por transmisión externa*[5].

Desde su mismo nacimiento en una determinada sociedad, cada individuo va recibiendo poco a poco todo ese complejo de normas de comportamiento, de conocimientos, creencias, costumbres, etc., que va interiorizando y se van convirtiendo en una segunda naturaleza. Este proceso que experimenta cada individuo tampoco se expresa siempre con el mismo vocablo: algunos lo llaman *endoculturación*, otros *socialización* y otros extienden incluso a este caso el concepto de *aculturación*.

Pero el proceso al que solemos referirnos cuando hablamos de *aculturación*, si hablamos con propiedad, es, siguiendo a Toynbee, el que tiene lugar cuando dos grupos humanos [dos culturas] entran en contacto y se produce un paso de elementos de cultura de uno hacia otro. O, para repetirlo con Robert Redfield[6], *la aculturación comprende aquellos fenómenos que resultan cuando grupos que tienen culturas diferentes entran en contacto directo y continuo, con los subsiguientes cambios en la cultura original de uno o de ambos grupos.*

Si esto es así, la aplicación del concepto de *aculturación* al encuentro de una cultura con el cristianismo no parece que sea del todo adecuada, al no encajar plenamente ese fenómeno en la definición de *aculturación* que presupone el encuentro de dos culturas.

El cristianismo ha manifestado siempre una inequívoca vocación universalista y, consecuentemente, transcultural, aunque no siempre haya actuado en consecuencia.

Cuando el cristianismo llega por primera vez a individuos pertenecientes a una cultura que hasta ese momento lo desconocía, llega siempre ligado ya a otra cultura. Un mínimo, inicial y elemental proceso de aculturación (que tendrá que comenzar por la traducción del mensaje) será imprescindible, por parte del transmisor o los transmisores, para que los receptores puedan llegar a su asimilación y posteriormente a su reformulación o reexpresión. Todas esas operaciones, sin embargo, no atañen al cristianismo en general, sino a los elementos culturales incluidos en el cristianismo del que lo introduce, los cuales deberían terminar desapareciendo.

Si no se llega a la citada reformulación cultural del cristianismo, la supuesta evangelización habrá podido ser rápida y aparentemente notable, pero habrá sido indefectiblemente superficial

---

4 TAYLOR, E. B.: *Primitive Culture. Researches into Development of Mythology, Philosophy, Religion, Art and Custom.* Gloucester 1871.

5 Cf. GREGORIO VÉLEZ, J.: «Para entender y vivir la inculturación»: *TheolXav.* 36 (1986) 81-99.

6 Véase el memorándum de REDFIELD, R. - LINTON, R. - HERSKOVITS, M. J.: «Outline for the Study of Acculturation»: *AmerAnthr.* N. S. 38 (1935) 149-152.

e inestable. No es este nunca el caso de los países duraderamente cristianizados. Los hispanos-romanos, por ejemplo, que han podido recibir el cristianismo de diversas partes del Imperio, lo han ido reformulando en su propia cultura, hasta el punto de que, con el tiempo, difícilmente puedan reconocerse sus diversos orígenes. Y los que forman ya las propias comunidades cristianas siguen siendo romanos como los demás, pero progresivamente, en su comunidad, se ha ido produciendo una *aculturación,* en el sentido que, al ir deduciendo consecuencias de su nueva cosmovisión cristiana, han tenido que ir desechando algunos de aquellos símbolos, creencias, costumbres, etc., que habían constituido y continuaban constituyendo la compleja base de su cultura. Esto lleva consigo más tarde un proceso de *aculturación* en toda la sociedad, cuando el grupo cristiano llega a ser mayoría.

Volviendo a la terminología recordada al principio, podemos decir que, por parte de los receptores, se da primeramente un proceso de asimilación y después de *endoculturación,* dado que es propio de la endoculturación, en la época de madurez, la presencia de influencias externas y selección libre[7]; cuando el grupo adquiere relevancia suficiente dentro de la sociedad, puede hablarse ya de un proceso pleno de *aculturación.*

Desde el punto de vista del cristianismo, este proceso de introducción, adaptación y penetración en nuevas culturas se ha llamado modernamente de diversas formas, supuesto que no parece adecuado el nombre de *aculturación,* porque el cristianismo no puede estar ligado a ninguna cultura, ni por otra parte se quiere expresar un simple contacto, sino un proceso de inserción, mediante el cual el cristianismo se hace parte de una sociedad concreta[8]. Los que seguían la escuela sociológica inglesa, que prefería hablar de *contexto socio-cultural* mejor que de *cultura,* llamaron a este proceso del cristianismo proceso de *contextualización*[9]. Otros, pensando sobre todo en las llamadas hasta no hace mucho «misiones entre infieles», usaron el término de *indigenización* del cristianismo[10]. En la actualidad se ha ido imponiendo el término de *inculturación* para expresar el proceso de *inserción de la vida y del mensaje cristiano en un área cultural concreta, en tal modo que esta vida y este mensaje no sólo lleguen a expresarse en los elementos propios de la cultura en cuestión, sino que tengan también una función inspiradora, normativa y unificante, que transforme y recree esta cultura, dando origen a una nueva creación*[11].

Desgraciadamente —dicho sea de paso— y creo que por pura pereza mental, en español decimos también inculturación, en vez de *enculturación*, como deberíamos decir, ya que, además de estar muy de acuerdo con el genio de nuestra lengua convertir en *en* el *in* latino cuando es preposición y no simple prefijo privativo, se evitaría la confusión que, al menos a primera vista, puede producirse por el hecho de que ya exista el término *incultura*, con significado totalmente contrario.

El uso de esta expresión: *inculturación del cristianismo* es tan reciente que aún no se han

---

7 Cf. HERSKOVITS, M. J.: *Man and His Work. The Science of Cultural Anthropology.* Nueva York 1948. Traducción en español con el título *El hombre y sus obras.* México 1952, V. a. ÁLVAREZ VILLAR, A.: «Aculturación», en: *Diccionario de Ciencias Sociales* I. Madrid 1975, pp. 58-60.

8 Cf. PLANELLS ALMERICH, J.: «Notas sobre inculturación»: *MisExtr.* 104, marzo-abril 1988.

9 Cf. GUGLIELMINETTI, P. M.: «Dall'inculturazione alla transculturazione»: *RassTeol.* 25 (1985) 211-226.

10 Cf. LÓPEZ GAY, J.: «Pensiero attuale della Chiesa sull'inculturazione», en: *Inculturazione. Concetti, problemi, orientamenti.* Roma 1979, pp. 9-35.

11 Cf. ROEST CRULLIUS, A. A.: «Per una teologia prática dell'inculturazione»: *ibid.* pp. 36-53.

cumplido los quince años de la fecha en que se utilizó por primera vez[12]. Hay que tener en cuenta que durante varios siglos, casi podríamos decir desde el siglo XII y, mucho más decididamente a partir de la gran expansión colonial de la Europa occidental, el cristianismo latino ha ejercido un etnocentrismo eclesiástico incapaz ni siquiera de sentir la más mínima duda sobre la validez de todos sus elementos culturales para transmitir el mensaje cristiano a otros pueblos, pretendiendo además poseer el monopolio de la única forma posible de un cristianismo verdadero, ignorando que desde los primeros siglos ha existido siempre, incluso en el sentido más estrictamente ortodoxo de la comunión eclesiástica, una unidad en la diversidad de un cristianismo inculturado en diferentes culturas. De este etnocentrismo no hemos podido liberarnos todavía en nuestra forma ordinaria de pensar y de expresarnos y por eso seguimos refiriéndonos con frecuencia al cristianismo occidental como si del cristianismo a secas se tratase.

Al tratar del binomio *mundo romano-cristianismo* creo que es muy importante adquirir o mantener viva la conciencia de que lo que estudiamos en su confrontación con el mundo romano no cristiano, no es ningún cristianismo etéreo e informe, metahistórico y ultracultural, ni tampoco el Cristianismo con mayúscula, o la Iglesia, igualmente con mayúscula; sino el cristianismo de los mismos romanos que lo aceptan y lo reformulan partiendo, como es natural, de sus propios presupuestos culturales.

La profundidad de penetración del cristianismo en el mundo romano, como en cualquier otra cultura, será mayor, por una parte, cuanto más romanos sigan siendo los que forman la comunidad cristiana; y, por otra, cuanto más elementos culturales romanos contrarios al ideal cristiano haya logrado transformar o eliminar en la sociedad total.

Romanos paganos y romanos cristianos no forman dos sociedades distintas ni dos culturas adecuadamente diferentes. Por eso, yo comprendo perfectamente, por ejemplo, el enunciado de una de las comunicaciones propuestas para este congreso: «Tradición pagana en la iconografía cristiana». No entiendo, en cambio, este otro: «Asimilación del arte pagano en el cristianismo». Los cristianos romanos no tienen que asimilar el arte no cristiano romano, porque es el suyo. Y quien dice arte puede decir cualquier otro elemento cultural romano, cada uno de los cuales irán confrontando poco a poco con las exigencias del cristianismo, hasta lograr discernir cuáles de ellos tienen que eliminar; discernimiento a veces sumamente lento y difícil, debido precisamente a lo arraigado de sus propios presupuestos socioantropológicos.

Esto es lo que se percibe claramente en algunos de los cánones del Concilio de Elvira o de Granada.

En primer lugar, las actas del concilio de Elvira deben recordarnos que los cristianos hispanos, para los que se legisla, no son una sociedad ni constituyen una cultura diferente al resto de la sociedad romana, en la cual, sin embargo, se está verificando un proceso de *aculturación.*

Tenemos, por ejemplo, los cánones 2, 3 y 4, dedicados a los flámines cristianos: demasiada casuística para salir al paso de algún único caso aislado que haya podido plantearse. Se legisla en ellos para los flámines que, a pesar de haber aceptado el cristianismo, siguen acudiendo al templo, algunos para cumplir con su misión de siempre, de ofrecer sacrificios (can. 2); otros, que se abstienen de sacrificios, para presentar ofrendas (can. 3). Ambos cánones se refieren a flámines ya bautizados. El can. 4, en cambio, considera el caso de aquellos romanos que, siendo flámines, desean incorporarse a la comunidad de sus conciudadanos cristianos; para poder

12 Fue el primero en usarla. NEMESHEGYI, P. en 1972. Cf. LÓPEZ GAY, J.: o. c., p. 30 n. 3.

acceder al bautismo se les exige abstenerse de sacrificios y perseverar en su nueva actitud durante tres años de catecumenado.

En estos casos, como en el de los fieles excluidos a perpetuidad de la comunidad en el can. 1, por acudir a los templos para idolatrar, la romanidad de los sujetos, por así decirlo, es tan total, que no es en absoluto compatible con la inculturación del cristianismo en ellos. Menos incompatibilidad advierten los legisladores en los sacerdotes cristianizados que no sacrifican ni contribuyen con su dinero al culto pagano, pero que continúan adornándose con las coronas distintivas de su rango (can. 55). Tampoco es incompatible con la nueva situación el cargo de magistrado de la ciudad, con tal de que durante el año de ejercicio del duunvirato, el magistrado se abstenga de participar en el culto cristiano (can. 56).

Pero hay otra serie de cánones más clarificadores sobre el lento proceso de inculturación del cristianismo en un ambiente plenamente romano. Por ejemplo, el can. 5. En él no hay un presupuesto cultural romano que algunos fieles siguen viviendo y practicando, y los legisladores fulminan con sus penas canónicas, como es el caso en los cánones anteriormente recordados. En el can. 5 son los mismos legisladores los que participan de presupuestos culturales incompatibles con los ideales cristianos, aunque todavía ellos no sean capaces de percibirlos como tales, precisamente por el profundo arraigo de su romanidad. El can. 5 castiga con siete años de penitencia a la matrona cristiana que mate intencionadamente a una esclava suya; o a cinco años solamente, si la muerte se sigue como consecuencia de los azotes, pero sin haberlo procurado conscientemente. Sin embargo, los legisladores no solamente dan por bueno que los cristianos tengan esclavos, sino que ni siquiera dan importancia a los malos tratos que puedan prodigarles, ya que los malos tratos solamente se reprenden y castigan si se sigue la muerte; y aun esto tampoco en todo caso, sino sólo si la muerte se produce dentro de los tres días subsiguientes a los azotes.

El can. 6 prescribe que si alguien mata a otro por medio de maleficios, como ese crimen no ha podido conseguirlo sin idolatría, no recibirá la comunión ni al fin de su vida. La convicción de los obispos es manifiesta, por lo que se refiere a la eficacia de los maleficios en orden a la eliminación definitiva de un enemigo. Evidentemente no es éste un caso de sincretismo ni de asimilación por parte del cristianismo de elementos culturales romanos; al contrario, el canon 6 nos sitúa en un momento determinado del lento proceso de reelaboración del cristianismo por parte de romanos que lo han asumido e incluso ejercen funciones directivas en sus comunidades.

Situación semejante refleja la preocupación mostrada por los legisladores sobre el estado de cosas en los cementerios, lugar sagrado que merece todas las consideraciones, no sólo porque allí reposan los despojos mortales de los difuntos, sino también porque, según una de las antiguas concepciones del ultratumba, el bienestar de los que han pasado ya el umbral de la muerte está ligado en algún modo a su sepulcro y a las vicisitudes de la luz y las tinieblas. Por eso prescriben que durante el día no se enciendan cirios en el cementerio, «porque no hay que inquietar a los espíritus de los santos». La seriedad y gravedad de la procupación queda garantizada por la dureza del castigo a los infractores: su exclusión de la Iglesia (can. 34).

El célebre can. 36, en cambio, es un reflejo de otros aspectos del proceso de inculturación. En él se prescribe, como es sabido, que en las iglesias no haya pinturas, porque no está bien que se pinte en las paredes lo que se venera y adora.

No es necesario recordar que el can. 36 no se refiere directamente al culto de las imágenes: lo que prohíbe no es dar culto a las imágenes pintadas en las paredes de las iglesias, sino pintar

en las paredes de las iglesias aquello a lo que los cristianos dan culto. Los legisladores de Elvira se manifiestan por tanto partidarios de la corriente anicónica del cristianismo, de la que existen otros insignes testimonios. No son en eso representantes únicos y aislados de una determinada postura ante el arte religioso en el seno de la Iglesia universal. Pero tampoco lo son de las propias tradiciones romanas, como lo eran en los cánones 5, 6 y 34, anteriormente comentados. Al contrario; por medio del can. 36, los del concilio pretenden imponer una actitud ante las representaciones religiosas, que tiene sus raíces en el mundo religioso-cultural judío; y será el mismo proceso de *inculturación* el que acabará invalidando el intento de imponer un elemento cultural ajeno, no necesariamente ligado al mensaje cristiano. El amplísimo repertorio de la iconografía sepulcral paleocristiana, tanto en pintura como en escultura, y no sólo en la iconografía sepulcral, sino también en las iglesias y basílicas, es testimonio bien claro de cómo prevaleció en el mundo romano cristiano el aprecio y aun la necesidad de decorar los sepulcros y los edificios sacros con figuras y escenas de la propia religión. Para todos, paganos o cristianos, la expresión artística era un lenguaje religioso necesario, al que no quisieron renunciar, a pesar de las presiones provenientes de un sector notable de la jerarquía, entre los que hay que enumerar a los legisladores de Elvira. Y aunque el contenido vaya cambiando, el lenguaje artístico es el mismo, el único que tienen a su alcance y sienten como propio: el lenguaje del arte romano.

Romanos pero cristianos. Éste ha sido el título que he puesto a la cabeza de esta breve comunicación. Y con él he querido subrayar dos aspectos del proceso de inculturación del cristianismo en el mundo romano. Por una parte hago hincapié en que los cristianos son ciudadanos *romanos* como todos los demás y no un grupo cultural adecuadamente distinto del formado por el resto de sus conciudadanos. Como tales hay que considerarlos y, partiendo de esa base es como hemos de valorar todos los elementos culturales romanos que aparezcan en su cristianismo; son elementos propios, nunca asimilados de otros ni mucho menos productos del cristianismo que han recibido a partir de un kerygma original.

Por otra parte, el adjetivo *cristiano* aparece introducido por una conjunción adversativa: *pero cristianos.* A medida que algunos ciudadanos romanos van aceptando el cristianismo y adoptando su cosmovisión, van adquiriendo determinados sentimientos, ideas y actitudes que no son tradicionales en su cultura, y de las que no participa el resto de sus conciudadanos. Siguen siendo romanos, pero cristianos y, como tales, no pueden participar en el culto oficial (can. 1), no pueden ejercer algunos oficios propios de su cultura (can. 62), los padres no pueden dar a sus hijas en matrimonio a no cristianos, ni mucho menos a sacerdotes paganos (cans. 15 y 17), etc. Los romanos no cristianos sienten estas y otras divergencias como un ataque frontal a su cultura y bien que se quejan de ello en sus escritos; sobre todo cuando las nuevas actitudes van arraigando cada vez mas profundamente en un número cada vez mayor de conciudadanos y constituyen ya un verdadero fenómeno de *aculturación,* doloroso siempre para los que no participan en él, sobre todo si parten de un concepto estático de la propia cultura y no son conscientes de que toda cultura es mestiza y siempre en evolución.

Cristianismo y aculturación en tiempos del Imperio Romano, **Antig. crist. (Murcia) VII, 1990**

LA ACULTURACIÓN COMO MODELO DE TRANSICIÓN SOCIAL: LOS MECANISMOS DE LA CRISTIANIZACIÓN

F. NOVOA PORTELA
ENRIQUE PÉREZ CAÑAMARES

SUMMARY

This communication intends to present a theoretical model which can be applied to the process of Christianization in the Iberian Peninsula. We began with the study of the processes of aculturation: external processes (changes, violent or not, of the social groups in power) and an internal process (the rise of a new social class to power).

We believe that Christianity is the principal agent in the process of aculturation, and it could be considered as an internal process, except in certain regions in the North of the Peninsula where it presents an external character due to the prevalence of certain modes of pre-Roman production, and as a consequence the process of Christianization en these regions is not as rapid, nor as pacific, as once believed.

INTRODUCCIÓN

Al abordar un enunciado como el que hemos propuesto para nuestro trabajo, cuyo carácter eminentemente teórico salta a la vista, es difícil determinar el límite al que debemos retrotraernos en la precisión de las premisas teóricas sin que las bases de partida nos alejen del objeto de estudio.

En un estudio previo a Mérida nos hemos limitado a sentar las bases del modelo teórico con el fin de abordar posteriormente la correspondiente aplicación de aquel al proceso de cristianización en Mérida que a nuestro juicio puede resultar ejemplificador del acaecido en el conjunto del Imperio.

En cualquier caso creemos necesario hacer algunas anotaciones previas acerca de la caracterización de dos modelos de aculturación que nos aproximen al problema.

Históricamente hemos optado por dividir los procesos de aculturación en dos grandes grupos. Los procesos «externos» en los que una formación social actúa sobre otra formación social dada sin que existan relaciones económicas o sociales significativas entre ambas previas al contacto.

La formación social agente de la aculturación incide, bien sobre las estructuras económicas impulsando cambio en las fuerzas productivas, que a la larga generarán en consecuencia cambio en las relaciones sociales y en la estructura de clases, o bien actúa (por lo común, violentamente) sobre esas relaciones sociales, sustituyendo los grupos dominantes en las sociedades aculturadas y sus ideologías por los grupos e ideologías propios de las sociedades agentes del proceso.

En un segundo grupo incluiríamos los procesos «internos», en las que la aculturación se produce como consecuencia del ascenso de un nuevo bloque de clases a la cúspide de la sociedad. Puede tratarse o no de fenómenos revolucionarios, pero, en cualquier caso, las pautas culturales impuestas por los antiguos grupos sociales en el poder, son sustituidas por otras nuevas que a su vez actúan como factor dirigente en las relaciones sociales de dicha formación social.

Evidentemente, la nueva dominación ideológica no es ajena a la modificación de las estructuras económicas y políticas.

La cristianización, a partir del siglo III en que se modifican las antiguas bases esclavistas, es eminentemente un proceso de aculturación de carácter interno. Con una salvedad, la pervivencia de modos de producción prerromanos y las correspondientes supervivencias de pautas económicas, culturales e ideológico-religiosas indígenas, nos lleva a pensar que la cristianización debió tener una componente externa respecto de estos grupos sociales más o menos marginados de la economía y la política de la Hispania Romana.

Como veremos, si la romanización fue en la Península un proceso, no tan extenso ni profundo como se piensa, la cristianización no pudo tampoco desarrollarse tan rápidamente como opinan algunos autores, sino que precisamente en la dialéctica generada entre las nuevas-relaciones sociales feudales y estos modos de producción residuales, hay que buscar las claves de un proceso de cristianización tardío, lento y plagado de sincretismos religiosos y culturales.

TEMA

Enfrentarse a los estudios de los procesos de aculturación y en particular al proceso de expansión del Cristianismo en la Hispania Romana, requiere poner en marcha unas herramientas metodológicas complejas que no solamente pueden extraerse del análisis de los mismos fenómenos que tratamos de analizar sino que por el contrario, se hace preciso acudir a los recursos que nos han proporcionado el estudio de fenómenos más recientes de la Historia en los que bien determinados grupos sociales o bien formaciones sociales o Estados han actuado como agentes de aculturación sobre otros grupos sociales o naciones sometidas.

¿Cuáles son estas herramientas metodológicas a las que aludimos?

En primer lugar debemos determinar en cada fase, en cual de sus facetas estudiamos el fenómeno de la cristianización. Existe un componente político en la medida que el cristianismo es ya en los siglos III y IV un partido político y en consecuencia el aglutinante organizativo e ideológico del que se valen determinadas clases del bloque dominante en el Imperio para realizar en el terreno del Estado y en gran medida contra el Estado, sus propios intereses económicos y sociales.

De manera, que este plano de análisis, nos lleva directamente hacia dos nuevos ámbitos del problema de la cristianización, el primero obliga a determinar cuales son los grupos que dirigen ese proceso de lucha de clases en el Bajo Imperio y la naturaleza de los intereses económicos que defienden y en segundo lugar estudiaremos como se comportan esta clase o bloque de clases en relación con los grupos sociales dominados.

Aquí debemos detenernos a tratar otras ramificaciones de la cuestión que siguen afectando, a la infraestructura económica ya que, no podemos hablar de actuaciones políticas y de intereses económicos homogéneos para la Hispania Romana, puesto que sabemos que, si bien, como diócesis hispaniense la Península formaba parte del sistema político y económico del Imperio, también sabemos que la Hispania es el marco geográfico y político de una formación social en la que coexisten un modo de producción, que es dominante, (el esclavista) y unos modos de producción residuales (comunidades prerromanas). o emergentes (feudalismo) que se manifestarán en constante tensión con aquél.

Pero debemos descender aún más en esta escala de complejidad de los fenómenos económicos ya que las relaciones que se producen entre estos modos de producción no son similares en el espacio. Determinadas zonas como el Norte de la Península, presentan características particulares en relación a la Bética.

Las estructuras de clases, las relaciones sociales y por lo tanto la lucha política en el seno de estos modos de producción residuales se manifestarán en los siglos III y IV como agentes que han de intervenir, en algún momento decisivamente, en los conflictos de las clases dominantes (Bagaudas).

En otro plano la expansión del cristianismo es necesario contemplarla como un fenómeno de lucha ideológica que escapa en un punto a las correspondencias estrictas que hasta ahora hemos establecido en el campo de los modos de producción. Queremos aquí introducir en el terreno de los conceptos que hemos venido enumerando el de la autonomía relativa de lo ideológico.

El cristianismo es utilizado como arma ideológica en la lucha política. En este proceso de apropiación por unas clases pierde determinados rasgos, modificándose otros hasta el punto de que pasa de ser la religión perseguida por el Estado a convertirse en manos del Estado en una religión perseguidora que equivale a decir destructora de las bases ideológicas sobre las que se asentaban las antiguas relaciones sociales, y sobre las que se establecen unos nuevos vínculos a lo largo de los siglos IV y V y en adelante.

Es precisamente en dicho proceso de conversión, de ideología marginal a ideología dominante, donde podemos analizar el fenómeno de la autonomía relativa de las ideas por el cual, pervivirán y resistirán las viejas ideas y religiones paganas en los grupos hispanorromanos y se van a prolonga en el tiempo las religiones y las culturas prerromanas más allá del progresivo debilitamiento de los modos de producción en las que surgieron.

EL CRISTIANISMO COMO PARTIDO POLÍTICO EN EL IMPERIO

Algunos autores como Kovaliov[1] han reconocido más o menos explícitamente el carácter de partido político que adoptan los primeros núcleos cristianos a medida que se produce su expansión desde el Medio Oriente.

---

1 KOVALIOV, S. I.: «El vuelco social del siglo III al V en el Imperio Romano de Occidente» dentro de *La transición del esclavismo al feudalismo*. Editorial Akal, 1981.

Para Kovaliov, el cristianismo atraviesa por tres fases, definidas por la composición social, mayoritaria de sus miembros. En una primera fase, la ideología dominante correspondería a los estratos más bajos de la sociedad. Su situación política sería la de un grupo marginal e ideológicamente una de tantas religiones más o menos toleradas por el Imperio. Una segunda fase, que coincidiría con el el siglo II, se caracteriza por la prevalencia entre los cristianos de la población urbana y las clases medias. Finalmente, a partir de la crisis del siglo III, las filas del cristianismo se verían nutridas por estratos cada vez más altos de la sociedad incluidos los grandes terratenientes.

F. W. Walbank[2] relaciona, de forma similar a Kovaliov, el abandono de los aspectos más revolucionarios del cristianismo con los cambios de la composición acaecidos en el seno de las organizaciones cristianas.

Incluso autores, con una perspectiva historicista del fenómeno que nos ocupa, como W. H. C. Frend[3] ponen en boca del obispo Ambrosio que «los miembros de las profesiones liberales podían catalogarse entre las filas de los cristianos».

Perry Anderson[4] destaca otros factores definitorios del carácter político de las organizaciones cristianas; mantiene que la Iglesia contribuyó al debilitamiento del Imperio, y lo hizo no por sostener una doctrina desmoralizante o unos valores extramundanos (ideológicos) sino por un enorme valor mundano: el vasto aparato clerical organizativo y burocrático de la Iglesia.

Brevemente hemos podido observar que acentuando uno u otros rasgos la mayoría de los autores que tratan el problema lo abordan desde un punto de vista, al menos inicialmente político.

Si hacemos una sistematización de los rasgos que definen la estructura de un partido político moderno, quizá nos acerquemos a una de las claves de la expansión y triunfo del cristianismo en el imperio Tardío.

Un partido político se define como una organización cuyo objetivo es la conquista del poder político para colocar a éste al servicio de los intereses de una clase social determinada. Independientemente del origen de clase de sus miembros, un partido difunde interna y externamente la idología de las clases cuyos intereses mantiene estratégicamente al margen de los vaivenes tácticos impuestos por los cambios en la correlación de fuerzas entre las clases de la formación social en la que opera.

En un partido político en el que la extracción de clase de sus miembros es diversa se genera una lucha de líneas que reproduce en el seno del partido la lucha de clases que manifiesta la propia formación social en su conjunto.

De manera que, establecidos estos rasgos, creemos que básicamente el éxito final del cristianismo reside precisamente en que sus formas de organización resultaban adecuadas a la subversión del orden político, y su ideología en principio interclasista que los hacía útil a los fines de grupos sociales diversos y enfrentados socialmente.

Los testimonios de la época nos muestran que en el seno de la Iglesia se produce una lucha

---

2 WALBANK, F. W.: *La pavorosa revolución. La decadencia del Imperio romano de Occidente.* Alianza Universidad Madrid, 1987.

3 FREND, W. H. C.: «El fracaso de las persecuciones en el Imperio Romano» dentro de *Estudios sobre la Historia Antigua.* Akal, 1981.

4 ANDERSON, Perry: *Transiciones de la Antigüedad al feudalismo.* Siglo XXI, 1984.

de líneas políticas que evidencia la propia lucha de estrategias entre cristianos que defienden intereses de clase muy distintos.

Maier[5] dice al respecto que «la posición de la Iglesia respecto al orden político de la época no fue nunca unitaria. La relación dialéctica con el mundo de una parte de la cristiandad determinó también el pensamiento de la Iglesia sobre la realidad sociopolítica y sobre las normas de comportamiento político-social de un súbdito cristiano».

Así Tertuliano afirma que nada es más extraño al cristiano que el estado, mientras que Eusebio considera necesaria para la Salvación la unión del Imperio y el Evangelio.

EL CRISTIANISMO EN LA LUCHA DE CLASES EN EL BAJO IMPERIO

Dice Stajerman[6] en su texto «La Caída del Régimen esclavista» que «la esclavitud nunca fue abolida como tal», de hecho «la nueva clase en formación, la de los propietarios terratenientes no se opuso... con claridad e intransigencia a los antiguos propietarios de esclavos... en parte porque habían surgido del seno de los esclavistas, pero sobre todo porque no estaban interesados en la abolición total de la esclavitud.

Estas clases en ascenso deben su hegemonía política respecto a los restantes grupos del bloque dominante a los cambios económicos que autores como Vigil[7] centran «en la extensión que iban adquiriendo los latifundios fuera del territorio administrado por las ciudades y la consecuente debilidad de estas últimas», lo que implica según afirma R. Teja[8], que se está produciendo un cambio de destino y distribución de la riqueza. «Acompañada de una profunda transformación en las relaciones entre el campo y la ciudad».

Parece claro que en función de estos cambios económicos una nueva clase emergida del grupo de clase de los esclavistas pugna por hacerse con el poder político en un proceso de cada vez mayor autonomía económica, política y militar de los latifundios, auténticos estados dentro del estado.

¿Qué relación tienen esas clases o en particular esta clase de terratenientes con el cristianismo?

Si hacemos una somera revisión de mártires y notables cristianos aparecen nombres como Eulalia, Eusebio (teólogo de la corte de Constantino) etc. que pertenecen a los grupos sociales que nada tienen que ver con los primeros mártires ni con su extracción social.

En el año 324 Constantino hace de la Iglesia Cristiana la religión oficial del Imperio, no porque la mayoría de sus súbditos se hubiera cristianizado absolutamente, ni siquiera, como lo demostrará más adelante la reacción de Juliano, todo el bloque dirigente romano fuera cristiano, sino porque los terratenientes tenían ya fuerza suficiente para imponer y demostrar al estado que la organización, la ideología y la dirección política de la Iglesia eran necesarias a la gestión política del Imperio. Un detalle esclarecedor de esta pugna dentro del bloque dominante, la detalla A. Bernardi[9] «que las disposiciones de Juliano, implicaban que este emperador reconoció plenamente el peligro que tendría para toda la estructura del estado la formación de grandes

---

5 MAIER, F. G.: *Las transformaciones del mundo mediterráneo s. III-VIII*. Siglo XXI, 1981.

6 STAJERMAN, E. M.: «La caída del Régimen esclavista» dentro de la *Transición del esclavismo al feudalismo. Akal, 1981.*

7 BARBERO, A. y VIGIL, M.: *Sobre los orígenes sociales de la reconquista*. Ariel, 1984.

8 TEJA, R.: «Economía y sociedad en el Bajo Imperio», en BLÁZQUEZ, J. M. y otros: *Historia de España.*

9 BERNARDI, A.: «Los problemas económicos del imperio romano en la época de sus decadencia» dentro de *La decadencia económica de los Imperios*. Alianza Universidad, 1985.

propiedades rurales». Parte de estas disposiciones consistían en devolver a las ciudades tierras que habían pasado a manos de los grandes terratenientes. La reacción de Juliano fracasó y el triunfo de la nueva clase de terratenientes fue total.

CRISTIANIZACIÓN Y MODOS DE PRODUCCIÓN PRERROMANOS

Dicen Barbero y Vigil, refiriéndose a las perduraciones de la vida indígena en la Hispania Romana «La dominación romana no logró romper en gran parte del Norte de España, la organización social existente y que, por lo tanto, la sociedad evolucionó en estas sociedades de modo distinto al que lo hizo en las mas romanizadas...». «La organización social de la España prerromana era la tribal».

No hay razones para pensar que en los siglos III y IV dicha situación se hubiera modificado sensiblemente, más bien parece todo lo contrario. La revuelta de los bagaudas en el Norte. fueron la expresión de un doble sentimiento que afectaba a los pueblos no-romanizados de la Hispania. Por una parte la presión de los terratenientes creando unas relaciones de feudalización que amenazaban el status más o menos autónomo de las comunidades rurales prerromanas.

Por otra parte, dicha presión sobre las bases económicas de estos pueblos, llevaba pareja la aculturación romanizadora que pronto de transformó en intentos de cristianización de las tribus de la Celtiberia y el Norte.

Dice Caro Baroja[10] «El resto de la Península produce una sensación de hermetismo cuando no de oscuro predominio de lo indígena de tipo arcáico».

La romanización siguió un proceso que afectó a las poblaciones prerromanas integrando las bases económicas de estos pueblos a la economía del Imperio. Estos cambios económicos suponen como en el caso de la Bética, la liquidación de las formas indígenas de organización cultural y religiosa, al margen de que tal proceso diera lugar a casos de sincretismo religioso y cultural, más o menos perdurable en virtud de la propia autonomía relativa de las ideas en los pueblos.

En otras zonas como en el Norte, cuyo ámbito podría extenderse a buena parte de la antigua Celtíbera, la romanización fue un fenómeno limitado al control de las fuentes de materias primas o como dice Barbero y Vigil «Grupos tribales, siguieron conservando su antigua organización respetada por los romanos, como sucedió en la Tracia... También podía ocurrir que llegaran a convertirse en colonos de latifundios poseídos por romanos o por miembros de la aristocracia romanizada».

En todo caso, solamente un sector de los grupos sociales dirigentes pudo verse integrado en el estrato social romanizado manteniéndose los antiguos dioses, las viejas relaciones sociales y las propias bases económicas.

Si la romanización siguió este proceso, la cristianización no pudo ser un fenómeno muy diferente. Por el contrario la crisis del siglo III, fortaleció la relativa independencia de estos pueblos agudizada por los procesos de feudalización en curso. Bárbaro y Vigil abundan en este sentido «Las rebeliones bagáudicas se dieron allí donde las masas de la población conservaban aún su viejo sistema social[11]».

La cristianización de los pueblos prerromanos tuvo necesariamente que ir acompañada de

10 CARO BAROJA, J.: *Los pueblos de España*. Siglo XXI.

11 BARBERO, A. y VIGIL, M.: op. cit., pág. 45.

actuaciones más o menos violentas de las terratenientes y de su lentitud son buena prueba tanto el despliegue de las tropas visigodas en los siglos V, VI y VII, como la pervivencia de organizaciones culturales y religiosas indígenas hasta bien entrada la Baja Edad Media.

CONCLUSIÓN

No hemos querido más que apuntar brevemente el enunciado de los problemas. Pero estamos convencidos que los datos arqueológicos e historiográficos pueden ser en algunos casos satisfactoriamente reinterpretados a la luz de algunos criterios metodológicos empleados.

En este sentido esta comunicación es parte de futuros trabajos de investigación sobre la diversidad de modelos que el cristianismo como fenómeno de aculturación adoptó en la Península.

Cristianismo y aculturación en tiempos del Imperio Romano, **Antig. crist. (Murcia) VII, 1990**

HELLÉNISME ET PATRISTIQUE GRECQUE: CONTINUITÉ ET DISCONTINUITÉ

GILLES DORIVAL
Université de Provence et Centre Lenain de Tillemont

SUMMARY

The way in which took place the meeting between the Helenism and the Christianity of the Greek Fathers has provoked contradicting opinions: conflict and antagonism, o continuity and ajustments? Actually one could say that the Greek Patristic is at the same time a continuity and a discontinuity of the Hellenism, as has been shown by the studies of the methodology, of the literary forms, of the rhetoric, of the theology and of the patristic values.

La façon dont s'est opérée la rencontre entre la tradition de l'hellénisme et le christianisme des Pères grecs a suscité des jugements contradictoires tant dans l'Antiquité que de nos jours [1]. Les uns parlent de conflit, d'antagonisme, d'incompatibilité d'esprit. Il suffit de renvoyer, du côté païen, à Celse ou aux successeurs de Plotin et, du côté chrétien, à Tertullien ("Qu'y a-t-il de commun entre Athénes et Jérusalem, entre l'Académie et l'Église?") et à Tatien, ou encore, à notre époque, à P. Lemerle et M. Guéroult par exemple [2]. L'autre côté, au contraire, affirme à la fois la continuité entre l'hellénisme et le christianisme et la supériorité du second sur le premier.

---

1 Le présent texte aborde certains des thèmes que j'ai traités dans une communication prononcée lors du congrès "Les Humanités gréco-latines et la civilisation de l'universel" (Coimbra, avril 1988) sur "L'originalité de la patristique grecque", Coimbra, 1988. Si le lecteur trouve que mon argumentation est ici trop rapide, mes développements trop succincts et ma bibliographie trop sommaire, je me permets de le renvoyer à cet article beaucoup plus ample et détaillé. J'ajoute que je compte consacrer un livre au sujet ici envisagé.

2 LEMERLE, P.: *Le Premier humanisme byzantin. Notes et remarques sur enseignement et cultures à Byzance des origines au Xe siècle*, Paris, 1971, p. 44; GUÉROULT, M.: *Dianoématique. Livre I. Histoire de l'histoire de la philosophie. I. En occident, des origines jusqu'à Condillac*, Paris, 1984, pp. 73-110.

L'hellénisme serait une esquisse imparfaite du christianisme, ou encore une préparation à ce dernier. Je renvoie ici à Justin, Clément d'Alexandrie, Eusèbe de Césarée ou, à notre époque, à W. Jaeger, qui a brillamment illustré l'idée selon laquelle la patristique consiste dans la fusion harmonieuse entre la *propaideia* qu'est la culture païenne et la *paideia* qu'est le christianisme [3].

Le parti que j'adopte ici consiste à tenir compte des différents points de vue et à affirmer que la patristique grecque est à la fois en continuité et en discontinuité avec l'hellénisme. Il me semble que l'on peut décrire l'immense littérature patristique grecque à l'aide de cinq traits pertinents: elle trouve son aliment et sa référence dans la révélation des Écritures, elle utilise des formes littéraires diverses, elle développe une rhétorique, elle défend des idées, elle fait la propagande de certaines valeurs. Quelle est, en chacun de ces domaines, la part de la continuité, et celle de la discontinuité?

1. RÉVÉLATION PAÏENNE ET RÉVÉLATION CHRÉTIENNE

A première vue, ce qui distingue globalement les écrits des Pères par rapport aux écrits païens, c'est qu'ils prennent appui sans cesse sur les Écritures, où ils trouvent leur inspiration, ainsi que leurs critères de vérité et d'argumentation. Il n'existe probablement pas d'oeuvres patristiques sans citations ou allusions scripturaires. Les Pères se donnent en effet pour tâche soit d'expliquer par l'Écriture soit d'expliquer l'Écriture. Cette prégnance des Écritures constitue-t-elle réellement un élément d'originalité de la littérature patristique? C'est ce que nous pensons spontanément à l'époque actuelle, parce que nous avons l'impression que les écrits païens n'offrent rien de tel. Mais nous nous trompons, victimes que nous sommes d'une conception encore trop répandue pour qui la littérature grecque commence à Homère et prend fin avec la mort d'Aristote. En réalité, on ne peut enclore l'hellénisme dans des limites chronologiques si étroites. Il faut prendre en compte la littérature païenne de l'époque hellénistique et romaine. Or, comme l'a bien montré P. Hadot dans un récent article [4], ce qui caractérise la philosophie grecque à partir du premier siècle avant notre ère, c'est qu'elle prend la forme d'une exégèse des textes écrits des fondateurs d'école (Platon, Aristote, Chrysippe, Épicure): les philosophes païens ont ainsi leurs écritures, tout comme les Pères quelques siècles après. Mais le rapprochement avec les Pères va plus loin: dans la mesure où la philosophie admet que les dieux ont révélé la vérité aux hommes par la poésie, par les antiques traditions grecques et barbares, par les oracles, elle s'efforce, dans le cadre d'un processus herméneutique, de trouver dans ces traditions le système philosophico-théologique dont elle se réclame au départ. La philosophie grecque d'époque tardive peut être ainsi définie comme une méthode exégétique fondée sur une révélation. La ressemblance de démarche avec la patristique est frappante, au point que Pierre Hadot suggère une influence possible de la philosophie d'époque tardive sur la théologie chrétienne.

Je parlais de ressemblance de démarche. A dessein. Car, selon moi, il n'y a pas de communauté de démarche entre païens et chrétiens. Les éléments de discontinuité sont là, qui doivent être soulignés à leur tour. Le premier d'entre eux, c'est le sentiment partagé tant par les Pères

3 JAEGER, W.: *Early Christianity and Greek Paideia*, Londres. Oxford, 1961 (traduction française par G. HOCQUARD sous le titre *Le Christianisme ancien et la paideia grecque*, Metz, 1980).

4 HADOT, P.: "Théologie, exégèse, révélation, écriture dans la philosophie grecque", dans Centre d'Études des Religions du Livre. *Les Règles de l'interprétation*, édité par M. TARDIEU, Paris, 1987, pp. 13-34.

que par les païens du caractère original de leurs textes de référence respectifs. Un thème patristique récurrent est celui de l'εὐτέλεια des Écritures, de leur pauvreté rhétorique[5]. Pour les Pères, le langage biblique s'oppose au langage des hommes, qui se caractérise par un style (φράσις), qui a de la beauté (κάλλος), de l'ornement (περιβολή), de la cohérence (ἀκολουθία), qui est un bel arrangement de mots. Rien de tel dans le langage biblique, qui est pauvre et qui offre même des fates de grammaire, des incohérences logiques, des absurdités, des impossibilités. De leur côté les païens opposent les beautés du texte de Platon à l'indigence du langage biblique; à l'image de Celse ou de l'empereur Julien, ils en tirent argument pour affirmer que la prédication chrétienne s'adresse seulement à des hommes grossiers et incultes. De la sorte, les chrétiens, à la différence des païens, sont dans la nécessité de justifier leur texte de référence. Origène invoque la pédagogie divine: la pauvreté du style empêche le lecteur de s'arrêter au sens apparent et l'entraîne à rechercher un sens plus profond, digne de Dieu.

Ce sens plus profond se laisse découvrir grâce à la méthode allégorique. Est-ce à dire que nous retrouvions ici la tradition classique? On sait en effet que l'allégorie est une méthode de lecture mise au point par la tradition philosophique, notamment stoïcienne, pour éviter les objections d'immoralité, d'impiété et d'anthropomorphisme adressées aux textes d'Homère et aux mythes grecs. Derrière la lettre, un sens plus élevé existe, d'ordre physique ou moral ou symbolique. Assurément les Pères sont héritiers de cette méthodologie: pour eux, l'Écriture contient des enseignements pour la vie chrétienne et d'autres portant sur les réalités spirituelles ou la proto-histoire de l'humanité. Mais ce qui fait leur originalité, c'est que, chez eux, l'allégorie est essentiellement typologique: les événements de l'Ancien Testament annoncent les événements du Nouveau, la venue du Messie, la naissance, la prédication, la mort et la résurrection du Christ, ainsi que son retour à la fin des temps, et aussi les réalités chrétiennes. Le Christ est ainsi la clef des Écritures. L'allégorie païenne, qui met en correspondance des mots et des choses, ne paraît pas avoir connu l'équivalent de la typologie chrétienne, qui décrit, sous une histoire vraie, une histoire plus vraie encore[6]: nous tenons là un élément d'innovation au sein d'une méthode commune.

2. FORMES LITTÉRAIRES PAÏENNES ET NOUVEAUTÉS CHRÉTIENNES

Comme l'a montré W. Jaeger, beaucoup d'oeuvres patristiques relèvent de formes littéraires héritées de l'hellénisme[7]. Les *Lettres* de Clément de Rome doivent être rapprochées du genre de la lettre philosophique, bien attestée chez Platon, Isocrate, Épicure et d'autres. Lorsque les Pères apologistes, au moment des persécutions, veulent faire justice des accusations de cannibalisme, d'athéisme et de subversion, ils rédigent des apologies, qui sont des discours didactiques, –un genre bien connu dans l'hellénisme. Le dialogue, à qui Platon a donné ses lettres de noblesse, est utilisé dans la controverse avec les Juifs, par exemple par Justin. La forme du protreptique philosophique, illustrée par Platon et Aristote et qui consiste à exhorter le lecteur à adopter un

5 Voir par exemple ORIGÈNE. *Traité des Principes*, IV, 1, 7 et THÉODORET: *Thérapeutique des maladies helléniques*.

6 Voir MARROU, H. I.: *Décadence romaine ou antiquité tardive? IIIe-IVe siècle*, Paris, 1977, pp. 73-83.

7 Dans l'ouvrage cité à la note 3.

style de vie philosophique, seule voie d'accès au bonheur et au bien, est reprise par Clément d'Alexandrie au profit du christianisme.

Bien d'autres formes traditionnelles de l'hellénisme peuvent être ajoutées à cette liste: le genre ecdotique, dont l'édition de la Septante par Origène avec les signes diacritiques empruntés à l'érudition alexandrine est une illustration; les différents types d'ouvrages herméneutiques, Commentaires, Scholies, Questions et réponses, que les Pères ont empruntés aux Grecs; les différentes sortes de discours rhétorique, qui ont manifestement influencé les homélies festives; les différentes formes de traité philosopique, et tout particulièrement celle du traité de physique, dont le *Traité des Principes* d'Origène est peut-être le meilleur exemple que nous ait légué l'Antiquité[8]. Et ainsi de suite.

Avant d'apprécier la part de la nouveauté, une nuance doit être apportée à la problématique que j'ai empruntée jusqu'ici à Werner Jaeger. Dans son souci d'établir une continuité entre l'hellénisme et la patristique, ce dernier ne signale pas à quel point les Pères sont les héritiers du judaïsme hellénophone. Plutôt que d'établir, comme il le fait, un lien de filiation entre la diatribe païenne et le sermon chrétien, on fera un rapprochement avec l'homélie juive, dont l'existence est attestée dans la liturgie de l'époque du Christ: qu'on songe au sermon de Pierre en *Actes* 1, 15-22. Au lieu de rapprocher la littérature martyrologique des *Actes des Martyrs païens*, on fera référence au célèbre passage où, au chapitre 7 de *2 Maccabées*, la mère et ses sept fils préfèrent la mort au reniement de leur foi juive. On peut encore signaler d'un mot l'influence des modèles littéraires de la Septante et celle de la littérature apocalyptique.

Les innovations patristiques me paraissent être de deux sortes. D'abord on assiste à l'effacement, sinon à la disparition, de genres littéraires en vogue chez les païens. Il n'y a pas plus d'une dizaine de poètes chrétiens de langue grecque. De plus, des formes poétiques traditionnelles sont presque complètement absentes: la comédie et la tragédie notamment. Le genre du roman paraît avoir été totalement délaissé par les chrétiens jusque vers le VIIIe siècle (*Roman de Barlaam et Joasaph*). Ce phénomène recevra son explication dans la suite de mon exposé.

La seconde grande innovation patristique consiste en la création de nouvelles formes littéraires. Origène est l'inventeur de la première polyglotte biblique, les *Hexaples*, qui ne paraissent pas avoir d'antécédent classique. Les Pères ont créé une forme herméneutique nouvelle qui consiste à combiner le genre des Commentaires et celui des Scholies. Elle porte tautôt le nom d'*Eklogai* (ou morceaux choisis), tautôt celui de *Stromates* (ou tapisseries), tantôt celui d'*Hypotyposes* (ou esquisses), tantôt encore celui de *Glaphyres* (ou sculptures, ciselures). Avec les Pères, les homélies scripturaires ne sont plus seulement, comme chez les Juifs, des discours occasionnels destinés à rester oraux, mais elles relèvent de plus en plus de l'herméneutique savante. Les traités d'hérésiologie dérivent en partie de l'historiographie grecque appliquée à la description des courants de pensée; les ouvrages polémiques ne manquent pas, chez Plutarque, Lucien on Sextus Empiricus. Mais la visée d'exclusion qui caractérise nos traités paraît être une nouveauté d'origine chrétienne, dont Justin est sans doute le père. Je renvoie ici aux analyses d'A. Le Boulluec[9].

Je m'étendrai un peu plus sur le genre historique. Comme l'a montré A. Momigliano[10], les

8 DORIVAL, G.: "Nouvelles remarques sur la forme du *Traité des Principes* d'Origène", *Recherches Augustiniennes* XXII, 1987, pp. 67-108, notamment pp. 85-91.

9 LE BOULLUEC, A.: *La Notion d'hérésie dans la littérature grecque*, 2 tomes, Paris, 1985.

10 MOMIGLIANO, A.: "Pagan and Christian Historiography in the Fourth Century A.D.", dans *The Conflict between Paganism and Christianity in the Fourth Century*, Oxford, 1963, pp. 79-99.

chroniqueurs chrétiens transforment la chronographie hellénistique en introduisant une perspective providentialiste et en christianisant le déroulement des événements situés par rapport au comput de la *Genèse* et par rapport aux successions des évêques.

Un évèque du début du IVe siècle, Eusèbe de Césarée, est l'inventeur d'une nouvelle sorte d'histoire. L'histoire ecclésiastique se caractérise d'abord par de nouvelles approches; c'est toujours l'histoire d'une nation en guerre, mais cette nation et cette guerre ne sont pas ordinaires; c'est en effet l'histoire de la guerre entre les chrétiens, qui forment une nation d'origine transcendante dont le chef est le Christ, et leurs ennemis, menés par le diable qui essaie de polluer la pureté de l'Église; les épisodes de cette guerre s'appellent persécutions et hérésies. Il y a ensuite une nouvelle écriture. L'histoire politique —militaire, diplomatique—, traditionnelle consistait à mêler un maximum de discours, le plus souvent fictifs, et un minimum de documents authentiques. Avec Eusèbe, les proportions sont inversées. Il privilégie les documents par rapport aux discours.

À la même époque, un autre genre historique est inauguré par Athanase d'Alexandrie écrivant la *Vie de Saint Antoine*: le genre hagiographique, qui prend la succession de la littérature martyrologique et qui a subi aussi l'influence du genre pythagoricien du θεῖος ἀνήρ, de l'homme divin (Pythagore, Apollonios de Tyane, Plotin). Dans la patristique, le saint homme devient l'unique type d'homme parfait, le seul qui mérite une biographie. Des centaines de vies de saints sont ainsi rédigées par les auteurs patristiques et byzantins.

3. RHÉTORIQUE PAÏENNE ET ÉCRITURE CHRÉTIENNE

Lorsqu'on lit les Pères grecs, on reconnaît en leurs écrits, selon l'expression de M. Harl[11], une double rhétorique, d'abord une rhétorique commune, identique à celle des écrivains païens, ensuite une rhétorique spécifique, liée à la Bible. Par exemple, lorsqu'ils veulent parler du divin, les Pères font comme les autres écrivains religieux. Ils se servent de l'analogie et des symboles: la lumière, la ténèbre, l'océan. Ils utilisent la négation: ils affirment que ce qu'ils cherchent à dire est indicible; ils privilégient les adjectifs composés avec le suffixe privatif - α; ils emploient des oxymorons (la sobre ivresse, le sommeil vigilant, la douce blessure). Ils se servent du vocabulaire de l'éminence, en multipliant les adjectifs de sens favorable, les superlatifs et les mots composés sur - ὑπέρ.

À côté de cette rhétorique commune, il y a chez les Pères une rhétorique qu'on peut qualifier de biblique. Elle repose sur le recours systématique à la citation scripturaire, et cela de plusieurs façons comme l'a bien analysé M. Harl. Le recours à la citation biblique rédigée à la première personne permet à l'écrivain et à son lecteur de s'approprier les mots mêmes des personnages inspirés. L'accumulation des citations autour d'un même sujet vise à créer un effet d'imprégnation. L'éclatement d'une citation à travers un texte, chacun des mots de l'Écriture étant repris à plusieurs reprises et étant combiné avec les autres mots de différentes manières, crée une véritable trame biblique et constitue un style original.

À ces citations scripturaires on peut assimiler les modèles et figures bibliques, autour desquels il arrive que les textes patristiques s'organisent, ainsi dans l'*Éloge funèbre de Basile de*

11 HARL, M.: "Le langage de l'expérience religieuse chez les Pères grecs", *Rivista di Storia e Letteratura Religiosa*, 1977, pp. 5-34.

Césarée écrit par son jeune frère Grégoire de Nysse en 381 [12]. Ce discours contient une innovation majeure par rapport aux règles traditionnelles de composition: au lieu que les comparaisons entre Basile et les grands hommes du passé biblique soient réparties au sein des huit topoi habituels (la patrie, la famille, la naissance, la constitution naturelle, la petite enfance, l'éducation, les occupations et les hauts faits), ce sont les topoi qui sont intégrés dans les comparaisons: Basile a reçu une double éducation, chrétienne et païenne, comme Moïse avait reçu à la fois l'éducation juive et l'éducation égyptienne; sa naissance résulte d'un miracle, comme celle de Samuel; son ascétisme est comparable à celui d'Élie et de Jean-Baptiste; son amour pour les hommes peut être rapproché de celui de Paul. Ce faisant, Grégoire de Nysse dégage les vertus propres de Basile. Comme on le voit, le recours à l'Écriture bouleverse les règles de la rhétorique. Les modèles bibliques organisent la matière de l'éloge. La Bible est ainsi inspiratrice d'une nouvelle rhétorique.

L'analyse de l'ensemble des écrits patristiques confirmerait sans aucun doute cette conclusion. Ce qui signe les écrits des Pères grecs, c'est la présence de citations et de modèles scripturaires, qui constituent comme autant de moments où leurs textes prennent leur respiration. Il existe une belle formule d'Origène, selon laquelle les Écritures sont écrites "avec un style pour ainsi dire divin" [13]: grâce à la rhétorique biblique, il y a quelque chose de ce style divin très spécifique dans les plus réussies des oeuvres patristiques.

4. PHILOSOPHIE PAÏENNE ET THÉOLOGIE PATRISTIQUE

La relation des Pères avec la philosophie n'est pas simple. Certains d'entre eux, comme Tertullien ou Tatien, ont prétendu couper radicalement les ponts avec elle. D'autres —ainsi l'auteur de la *Réfutation de toutes les hérésies*, Épiphane de Salamine, Théodoret— affirment son origine diabolique et la considèrent comme une maladie de l'âme. Mais leur propos à tous est polémique et dans les faits ils sont nourris de philosophie; ils utilisent notamment contre les prétentions de la philosophie à atteindre la vérité tout l'arsenal des arguments sceptiques. Quant aux Pères qui passent pour être le plus influencés par la philosophie grecque, ils combinent une dénonciation de la philosophie avec une appréciation positive. Pour Justin et Clément d'Alexandrie, Platon a plagié l'Ancien Testament, dont il reproduit plus ou moins bien les enseignements. Dans le même temps, Justin pense que Dieu a semé en l'homme les graines de la vérité et Clément considère que le Logos allume en chaque âme une étincelle de vérité.

Il ne faut donc pas prendre à la lettre les proclamations antiphilosophiques des Pères: ce sont des sortes de déclarations de principe, qui ont pour fonction de rappeler que, du point de vue chrétien, la foi est supérieure à la raison. Pour les philosophes, la vérité est normalement à la portée de tout homme qui, partout dans le monde, s'adonne avec sérieux aux activités intellectuelles; tel n'est pas le point de vue des Pères, pour qui la vérité est de l'ordre d'une révélation donnée à une communauté particulière et consistant dans des faits historiques particuliers. Mais une fois affirmée la primauté de la révélation, les Pères reconnaissent explicitement ou implicitement l'utilité, positive ou négative, de la philosophie.

---

12 Je dois cet exemple au mémoire de maîtrise (inédit) soutenu par F. ALPI, en 1978 à l'université de Paris IV sous la direction de Mme HARL.

13 ORIGÈNE: *Traité des Principes*, IV, 1, 6.

Comme les écrivains païens de leur époque, les Pères sont les témoins et les utilisateurs d'une sorte de koiné philosophique caractérisée par des emprunts aux logiques aristotélicienne et stoïcienne, à l'éthique stoïcienne et à la physique platonicienne. Leur affinité avec le platonisme est un fait bien connu. Ils sont en accord avec une intuition du platonisme selon laquelle l'homme est dans ce monde comme dans une prison et appartient par son âme d'essence divine à un monde plus élevé. Païens et chrétiens se sentent des étrangers sur cette terre, des exilés qui aspirent à retourner dans leur patrie d'origine; ce séjour terrestre passager, qui résulte d'une chute, doit servir à manifester la vie divine, à honorer Dieu et à préparer le salut de l'âme.

Théologiens chrétiens et philosophes païens, notamment platoniciens, partagent ensuite bien des idées sur le divin et sur la relation de l'homme à Dieu. Les Pères acceptent l'idée platonicienne d'un Dieu hors du monde, transcendant, immuable, impassible, incorporel, éternel, tout-puissant, parfaitement bon. Entre Dieu et les hommes, il existe des êtres intermédiaires, bons ou mauvais, qui reçoivent des noms différents: démons, anges, éons, esprits. Dieu parle aux hommes par les rêves; il y a de célèbres rêveurs païens (Aelius Aristide) et chrétiens (notamment les martyrs Polycarpe et Perpétue). Certains hommes reçoivent de Dieu des pouvoirs particuliers —pouvoir de guérir, pouvoir de parler en langues, pouvoir de prédire—: on les appelle des thaumaturges ou des prophètes. L'homme peut connaître Dieu par trois voies, la voie de la négation, celle de l'analogie (fondée sur l'analogie platonicienne entre le soleil et le bien) et celle de l'éminence. L'homme est capable de faire l'expérience de Dieu, et même de s'assimiler à lui. Rechercher l'assimilation à Dieu (ὁμοίωσις θεῷ, selon l'expression du *Théétête* de Platon), et même l'identification, est le but par excellence.

Tels sont les principaux éléments de continuité. Il faut maintenant présenter les éléments de rupture. Ce qui choque avant tout les philosophes païens dans la foi chrétienne, c'est d'abord le rôle excessif dévolu à la croyance par rapport au raisonnement [14]. Ce n'est pas que la philosophie païenne de l'époque patristique ne donne aucun rôle à la foi, à la πίστις; mais elle intervient seulement au début de l'activité philosophique, elle sert de marche-pied à la raison. Au lieu que les Pères donnent à la philosophie le statut de servante de la foi. Il y a là un élément qui rend irréconciliables, du point de vue des philosophes, le christianisme et la philosophie.

Ainsi, pour les Pères, ce qui est fondamental, c'est l'adhésion à une révélation: tout repose sur une personne, le Christ, et tout passe par lui. Cette focalisation sur le Christ donne des traits originaux à la manière dont la pensée patristique traite les grands thèmes de son époque. Prenons l'exemple de l'assimilation à Dieu, thème commun aux païens et aux chrétiens. Chez les Pères, cette assimilation consiste d'abord à s'assimiler à l'Image de Dieu, le Christ, à imiter ses comportements autant que faire se peut, à répéter ses paroles, à prier comme lui avec les Psaumes. Le Christ est la voie et la vérité, selon *Jean* 14, 6. Nous touchons ici le coeur de la pensée patristique, qui est aussi le point de désaccord fondamental avec les philosophes. Car, pour ces derniers, l'idée même que le Christ soit le Logos de Dieu incarné est absurde, antiphilosophique. L'idée d'incarnation, le concept de Dieu fait homme, apparu sous les traits d'un nouveau-né en Judée, est contraire à une saine idée de Dieu: elle suppose que Dieu ait été d'abord inactif et ensuite actif, d'abord indifférent au monde ensuite philanthrope; elle implique

---

14 Voir DODDS, E. R.: *Pagan and Christian in an Age of Anxiety*, Cambridge, 1965, traduction française par H. D. SAFFREY, sous le titre *Païens et chrétiens dans un âge d'angoisse*, Claix, 1979, pp. 119-154 et WILKEN, R. L., "The Christians as the Romans (and Greeks) Saw Them", dans SANDERS, E. P.: *Jewish ans Christian Self-Definition, Volume One. The Shaping of Christianity in the Second and Third Centuries*, Londres, 1980, pp. 100-125.

qu'il puisse y avoir du changement en Dieu, ce qui est contraire à la perfection de Dieu; d'autre part, comment Dieu, qui est parfait, peut-il se mêler directement à la matière?

D'autres éléments de la foi sont considérés par les philosophes comme antiphilosophiques. La résurrection des corps est selon eux contraire à la saine physique, qui démontre qu'à la mort les quatre éléments dont est composé tout corps se séparent et retournent aux substances dont ils sont issus. Il faut aussi signaler, contrastant avec la pensée païenne, la conviction chrétienne de la discontinuité entre Dieu et sa création [15]; les Pères pensent que la création, même si elle a continuellement besoin de Dieu pour continuer à être, est autre que Dieu et est d'une autre substance. Pour la tradition philosophique, au contraire, le monde matériel est divin ou du moins en continuité avec le Dieu suprême, dont il constitue la plus humble des théophanies.

Tels sont les principaux éléments de rupture que la pensée patristique présente par rapport à la tradition philosophique. Cette rupture est tempérée par le fait que les Pères ont tenté de penser rationnellement ces éléments de nouveauté, rendant ainsi un bel hommage à l'activité de réflexion par excellence qu'est la philosophie: ils ont introduit dans le champ de la pensée des concepts, comme ceux de logos ou verbe, de personne, de consubstantialité, de nature ou encore de πνεῦμα, souffle, esprit [16].

Dans cette tentative de situer la pensée patristique par rapport à l'hellénisme, je n'ai mentionné ni le monothéisme, ni la morale chrétienne. En fait le débat entre païens et chrétiens ne porte pas véritablement sur l'opposition entre polythéisme et monothéisme; les deux concepts sont en réalité conciliables; le néoplatonisme en est un bon exemple: il utilise le concept d'Un pour dire Dieu et, en même temps, il proclame l'existence d'une pyramide descendante de dieux intelligibles et intelligents. Pour les théologiens chrétiens eux-mêmes, il y a trois dieux et une seule divinité, comme on le disait à l'époque d'Origène, ou trois personnes en un seul Dieu, comme on le dira plus tard. Un reproche de Celse permet de compendre ce qui est ici en question: ce qu'il critique, ce n'est pas le monothéisme chrétien, mais le fait qu'il soit sectaire, intolérant, irraisonné. C'est dire que nous sommes renvoyés à un problème de comportement, de morale pratique.

Or Celse affirme que les chrétiens n'ont rien de neuf à dire dans le domaine de la morale et que les philosophes ont tout dit. La manière dont Origène réplique à Celse doit être notée: il accepte cette idée sans protester. C'est que chaque homme a une connaissance innée du bien et du mal; il y a une loi de la nature qui a été implantée à la création. Ainsi ce qu'apporte l'Évangile, ce n'est pas une morale nouvelle, mais la reconnaissance du fait que le fondement de l'aspiration éthique la plus élevée consiste dans la bonté et l'amour divins [17]. C'est dire que le christianisme apporte de nouvelles raisons d'agir, qui vont se traduire par de nouveaux comportements, un nouveau genre de vie.

---

15 Voir PÉPIN, J.: *Théologie cosmique et théologie chrétienne (Ambroise. Exam. I 1.1-4).* Paris, 1964, pp. 251-307 et ARMSTRONG, A. H.: "The Self-Definition of Christianity in Relation to Later Platonism", dans SANDERS, E. P.: ouvrage cité à la note 14, pp. 74-99.

16 Voir, sur ce dernier point, FESTUGIÈRE, A. J.: *L'Idéal religieux des Grecs et l'Évangile*, Paris, 1932, pp. 196-220.

17 CHADWICK, H.: *Early Christianity Thought and the Classical Tradition*, Oxford, 1966.

5. VALEURS PAÏENNES ET GENRE DE VIE CHRÉTIEN

On sait qu'Isocrate avait élaboré le projet d'unifier l'humanité sous la culture et la civilisation grecques. Alexandre et, après lui, le monde hellénistique et romain ont réalisé concrètement cette paideia. Elle combine une éducation et un système de valeurs, la première constituant l'apprentissage de la seconde. L'instruction repose sur Homère et les auteurs classiques. Grâce à elle, le jeune Grec apprend qu'il faut révérer les dieux, respecter le serment donné, se connaître soi-même, c'est-à-dire savoir qu'on est mortel, honorer ses parents et ses amis. Quel est le statut de la paideia aux yeux des Pères grecs? Quel jugement portents-ils sur l'école païenne de type classique? Ce qui est remarquable, c'est que, à la différence des Juifs, ils n'ont pas créé une école d'inspiration religieuse: que l'on soit chrétien ou païen, on apprend à écrire de la même façon, en recopiant des listes de noms mythologiques [18].

Aurions-nous ici un bel exemple de continuité entre le paganisme et le christianisme? En réalité, les Pères font subir à la paideia grecque une dévalorisation fondamentale: ils la ramènent au rang de προπαιδεία, de paideia préparatoire, la vraie paideia étant la foi chrétienne sous sa forme intellectuellement élaborée. Un bon exemple de cette dévalorisation est constitué par le traité de Basile de Césarée, *Sur la manière de tirer profit des lettres helléniques*. S'adressant à de jeunes chrétiens en cours d'études, Basile les met en garde contre elles. Il attire leur attention sur le danger que présentent les auteurs classiques. Pour en triompher, il leur recommande de discerner ce qui, dans les lettres grecques, peut constituer une préparation utile à la vie chrétienne. Il faut opérer parmi elles un tri sévère et ne retenir que les exemples de vertus conformes à l'Évangile.

On le voit: la culture classique est réduite au rang de propédeutique par les Pères. Cette récupération de la culture classique à un niveau inférieur s'est tout naturellement accompagnée de la recommandation d'un nouveau genre de vie, qui présente beaucoup d'éléments de rupture par rapport à la tradition hellénique. Les Pères refusent le théâtre –et de fait, en dehors de l'entreprise avortée des Apolinaire sous l'empereur Julien [19], il n'existe aucune trace sûre d'écriture théâtrale chez les chrétiens–; ils refusent les jeux de l'amphithéâtre et les courses de l'hippodrome –avec moins de succès–; ils refusent les fêtes païennes, auxquelles ils ont entrepris de substituer des fêtes chrétiennes; ils refusent la musique instrumentale au profit de la seule musique vocale –et de fait l'empire byzantin ne tolère qu'un seul instrument, l'orgue–. Tous ces refus s'expliquent par la volonté d'éliminer les aspects de la vie considérés comme les plus opposés à la recherche du salut promis par le Christ.

C'est dire que l'ascèse constitue un aspect essentiel du genre de vie chrétien. Elle n'est pas inconnue de la tradition grecque; il suffit ici de penser à Socrate, aux cyniques, aux stoïciens, aux néopythagoriciens, à Plotin. Le refus du luxe et du plaisir, la méfiance à l'égard de la réussite sociale, l'abstinence et la continence sont communs aux Pères et aux philosophes païens. Même la méfiance à l'égard du corps, de la nudité, des gymnases, du sport, absente de la pensée classique, n'est pas étrangère à la pensée philosophique grecque d'époque tardive; Plotin avait honte d'avoir un corps. Mais, chez les chrétiens, l'ascèse revêt des formes inédites. Et d'abord l'érémitisme si répandu en Égypte et en Syrie à partir de la fin du IIIe siècle: ce

---

18 MARROU, H. L.: *Histoire de l'éducation dans l'Antiquité*, Paris, 1948, pp. 451-471.

19 Voir HARL, M.: "Culture grecque et christianisme en Orient dans la deuxième moitié du IVe siècle (Quelques travaux récents)". *L'information Littéraire*, 1976, pp. 214-222.

phénomène est presque totalement étranger à la tradition de l'hellénisme, dont il est la contradiction absolue, puisqu'il consiste à fuir hors des villes, c'est-à-dire de l'espace civique par excellence, pour se réfugier dans le désert des campagnes et y trouver Dieu, grâce à la prière et à la continence.

Le monachisme cénobitique constitue une autre forme de l'ascétisme. Les traditions grecque et juive ont connu des communautés d'ascètes, comme les néopythagoriciens de Rome, les thérapeutes d'Égypte ou les esséniens de Qumrân. Mais rien de comparable à la floraison des ascétères et des monastères à partir du IVe siècle. Ce n'est pas l'aspect de rupture avec la ville qui doit être ici retenu, puisque les ascétères d'hommes et les couvents de femmes, comme celui d'Olympias à Antioche, sont urbains. Il s'agit plutôt d'une rupture avec le monde de la sexualité et de la famille pour mieux se consacrer aux affaires de Dieu.

L'idéal de virginité est ainsi au coeur de la pensée patristique. Certes il n'est pas totalement absent du paganisme et du judaïsme, mais, dans le christianisme, il se traduit par un véritable mouvement social; dès la fin du premier siècle apparaissent des ascètes et des vierges pour le Seigneur; ils vivent soit dans leur famille soit dans des maisons de vierges; à la fin des persécutions, la virginité prend la place du martyre: elle devient le genre de vie chrétienne le plus parfait, celui qui fait vivre les hommes de la vie même des anges. Des problèmes apparaissent (les cohabitations suspectes entre vierges des deux sexes), ainsi que des excès (l'encratisme qui va jusqu'au refus radical du mariage et à l'eunuchisme). Une littérature spécifique voit le jour: les traités de la virginité.

Après l'ascèse, il faut dire un mot de la philanthropie chrétienne qui constitue une nouveauté par rapport à la tradition hellénique de l'évergétisme. L'amour d'autrui n'est pas un trait propre du christianisme. Pas même, et contrairement à ce qu'on dit souvent, l'amour des ennemis: le philosophe cynique doit, lui aussi, "aimer ceux qui le frappent, comme s'il était le père ou le frère de tous" [20]. Ce qui est nouveau, me semble-t-il, c'est qu'il a induit des comportements philanthropiques de grande ampleur. Toutefois il est un domaine où il n'a probablement joué aucun rôle, contrairement à ce que l'on affirme parfois: le christianisme n'a pas entraîné la disparition de l'esclavage, qui résulte de changements économiques et sociaux; cependant il a contribué à adoucir la condition des esclaves, en tant qu'ils sont frères, en Jésus-Christ, de leurs maîtres. Un changement concerne la femme. Le christianisme, fidèle en cela au judaïsme, est porteur d'un comportement qui ne paraît pas attesté à grande échelle dans le paganisme grec: le respect de l'homme pour la femme, et des maris pour leurs épouses. Ce respect a probablement été renforcé par la valeur que l'interdiction du divorce accorde au mariage. Un autre changement est l'attention aux démunis et aux étrangers. Les Pères affirment que la seule justification des richesses, c'est de les mettre au service des pauvres. Les communautés des premiers siècles secourent les pauvres, aident les familles au moment des enterrements. Les Pères recommandent d'accueillir l'étranger. Au IVe siècle, les évêques construisent des hospices et des hôpitaux. Ils organisent la lutte contre les calamités naturelles: tremblements de terre, famines, inondations. L'évêque remplit alors un rôle social que le pouvoir impérial, le pouvoir provincial, le pouvoir municipal n'assument pas. On comprend mieux, dans ces conditions, l'expansion du christianisme. Elle correspond à la nouvelle sociabilité de la société [21].

---

20 ÉPICTÈTE: *Entretiens*, III, 22, 54.

21 Voir BROWN, P.: *The Making of Late Antiquity*, Harvard, 1978, traduit en français par A. ROUSSELLE, sous le titre *Genèse de l'Antiquité tardive*, Paris, 1983.

6. CONCLUSION

Je conclus. Penser ainsi en termes de continuité et de discontinuité les rapports entre hellénisme et patristique grecque permet peut-être de jeter quelques lueurs sur la question si controversée de la réussite du christianisme. En acceptant la confrontation avec l'hellénisme, les Pères ont permis à une secte juive dissidente de se transformer en une institution capable non seulement d'accueillir les gens simples de tout l'empire romain, mais aussi de répondre aux besoins des lettrés et des élites. En tirant les leçons de cette confrontation dans le domaine des comportements, ils ont contribué à l'émergence d'une Église à vocation universelle, susceptible de donner leur place à tous: les hommes, les femmes et les enfants, les maîtres et les esclaves, les pauvres et les riches, les étrangers et les Grecs. En combinant au message chrétien, qui veut que tous les croyants soient égaux devant Dieu dans le Christ, l'apport de la pensée grecque, qui affirme la validité universelle du raisonnement correctement conduit, la patristique grecque a réussi à légitimer l'idée d'une religion vraie pour tous les hommes, pour tous les pays et pour toutes les circonstances. Sans doute a-t-elle trahi, ce faisant, le projet des philosophes grecs, dévalorisé au profit de la foi. Il n'en reste pas moins que, d'une certaine façon, elle a accompli l'idéal universaliste de la *paideia.*

Cristianismo y aculturación en tiempos del Imperio Romano, **Antig. crist. (Murcia) VII, 1990**

L'IMPACT DE L'APATHEIA STOICIENNE SUR LA PENSÉE CHRÉTIENNE JUSQU'A SAINT AUGUSTIN

MICHEL SPANNEUT

SUMMARY

This is a rewiew of the concepts af *Apatheia* and the state of the investigation at this moment. The areas in which this notion is used in the ancient Christianism are the theological, moral and spiritual. In the theological ambitus the concept is used in relation to the nature of God and the coneptual problems which arise when the subject of the incarnation of the Word is analysed. This question has two parts: the problem of the divine generation and the conceptualization of the incarnation of the Word. In its moral aspect there is a curious divergence between the two halves of the Empire. The term *Apatheia* is used frequently by the greek authors such as: Clement of Alexandria, Origenes, Gregory of Nazianzus, Basil of Caesarea, John Chrysostom and Gregory of Nyssa. But in the Western Empire the opposite occurs and the concept does not appear until the fourth century and, generally speaking, there is an open opposition to its use - for example by Ambrosius and Augustine. The stand taken by this last author was probably taken in oppostiion to the Palegians, the only latin group which held its use in high esteem. From the spiritual point of wiew the situation is similar and John Cassian is the only western author who studied the concept and appreciated its value. The author concludes his exposition setting forth the questions which such documents present.

De toutes les doctrines que les Pères ont reprises de la civilisation gréco-latine, il n'en est sans doute pas de plus exploitée que celle de l'*apatheia*, qui avait été illustrée principalement

1 Le mot sera ou transcrit ou traduit par «impassibilité». «Apathie», comme «indolence» d'ailleurs, a pris, dans la langue française commune, le sens de manque d'énergie. Il correspond à peu près à l'*acedia* monastique.

par les stoïciens. L'*apatheia*[1] est l'absence de *pathè*, d'*affectus*, de *passiones*, l'impassibilité. C'est plus que la maîtrise de soi ou *encrateia*, plus, a fortiori, que la modération des passions ou *metriopatheia*. Mais ce n'est pas, comme on traduit quelquefois, l'indifférence, qui est retraitet refus d'adhésion. Ce n'est pas non plus l'insensibilité: Sénèque combat avec insistance cette identification[2], malgré quelques propos apparemment contraires[3]. Le Portique admet d'ailleurs des *eupatheiai* ou affections rationnelles, comme la volonté, la circonspection et surtout la joie (*gaudium*)[4]. Puisque la Stoa orthodoxe divise l'homme en corps et âme, elle ne voit pas dans le *pathos* le produit de quelque «partie passionnée» (παθητικόν), comme Platon ou Aristote, mais une maladie de la raison elle-même, qui doit être radicalement supprimée. L'*apatheia* existe en Dieu essentiellement, puisqu'il est raison pure. Elle doit s'établir en l'homme: c'est l'effort de la morale et de la spiritualité.

Cette notion appartient à la *koinè* philosophique de l'Empire. La littérature profane non spécialisée, la diatribe, Plutarque[5], Philon[6]... en sont témoins. Elle occupe aussi, dans le christianisme, chacun le sait, une place importante. Mais cette adoption chrétienne n'a jamais fait l'objet de l'étude qu'elle mérite. Evidemment, elle est mentionnée dans de nombreux articles, mais un seul livre lui est consacré: Th. Rüther, *Die sittliche Forderung der Apatheia in den beiden ersten christlichen Jahhrhunderten und bei Klemens von Alexandrien. Ein Beitrag zur Geschichte des christlichen Vollkommenheitsbegriffes* (Fribourg-en-Brisgau, 1949), 117 pages, limitées aux deux premiers siècles et à Clément d'Alexandrie, qui en accapare la moitié[7]. Les grandes encyclopédies chrétiennes accordent peu de place au mot ou même l'ignorent[8].

Je n'ai nullement l'ambition ridicule de suppléer ici cette déficience. Je voudrais seulement signaler les principaux domaines où le christianisme de l'Empire a réemployé la notion d'*apatheia*: théologie, morale et spiritualité. J'indiquerai les questions qui se posent, sans aucune prétention de les résoudre.

---

2 *Ep.* 71, 27 (ce n'est pas un «roc insensible») et 29; cf. 9, 3; 74, 31; 85, 29; *De const. sap.* X, 4; XVI, 2; *De ira*, II, 2, 1.

3 *De const. sap.* X, 3: «molestias ... ne sentit quidem»; la suite du texte dit très bien qu'il s'agit là de certains maux inférieurs (*minora*) mais que le sage ressent les autres, car il n'a pas «la dureté du roc ou du fer» (X, 4). *De ira*, III, 25, 3 et *Ep.* 71, 7 s'expliquent facilement aussi.

4 *SVF* III, 431-432 (p. 105, 16-24 et 26-41); 438 (p. 107, 1-19).

5 *De Iside et Os.* 54, 373 AB: «le Père ... *apathès*». Cf. les travaux de D. Babut.

6 *Leg. alleg.* III, 144; cf. 129; hésitant dans son oeuvre, il prend ici parti pour l'*apatheia*. Il dit Dieu «sans passions», *Quod deus immut* 52 et 71-72.

7 Rüther a été précédé par STELZENBERGER, J.: *Beziehungen des frühchristlichen Sittenlehre zur Ethik der Stoa. Eine moralgeschichtliche Studie*, Munich, 1933, qui consacre un long et bon chapitre à l'histoire de la notion chez les Pères (pp. 245-276).

8 Le *Dictionnaire de Théologie Catholique* n'a pas d'article *apatheia* et concède quinze lignes au mot dans les *Tables générales* (1951). Le *Reallexikon für Antike und Christentum*, si généreux pour d'autres sujets, y sacrifie quatre colonnes (1950), mais étudie plus largement «Affekt» et «Ataraxie». Le *Dictionnaire de Spiritualité*, dès 1932, présente cependant «apathie» en vingt colonnes, mais en une étude très descriptive et incomplète (Augustin est à peine mentionné). Plus près de nous, l'*Enciclopedia Cattolica* ne réserve qu'une petite colonne. La *New Catholic Encyclopedia* ne connaît qu'«apathy» au sens d'*acedia* (en quinze lignes) et la *Theologische Realenzyklopädie* fait silence sur le mot et la notion.

I. THEOLOGIE

La doctrine de l'*apatheia* divine rencontre le christianisme, à la fois, autour de la nature de Dieu et autour de l'incarnation du Verbe.

1. L'*apatheia* divine et les colères bibliques

Les Pères de l'Eglise, dans leur grande majorité, confessent le «Dieu sans passions»[9] et cette impassibilité est offerte en retour comme modèle à l'homme. Mais dès l'origine les gnostiques arguaient de la colère et de la miséricorde du Dieu biblique pour en faire un Dieu inférieur et sauver la pureté du vrai Dieu impassible. Clément d'Alexandrie, en réponse, justifie la pitié divine, action bienfaisante mais non trouble émotionnel[10], et concilie en Dieu *apatheia* et amour.

La colère de Dieu, si souvent signalée dans l'Ancien Testament, interpelle les Pères beaucoup plus que la pitié. Le problème a été étudié dès 1909 par Max Pohlenz[11]. Irénée voit dans cette colère un signe de la justice de Dieu, qui n'a rien de la passion humaine[12]. Arnobe en fait fi pour proclamer très haut l'impassibilité divine[13]. Novatien, défenseur de la «substance impassible», juge que la colère «en (Dieu) n'est pas vice» mais service[14]. Pour Augustin, elle n'est pas «trouble de l'esprit», comme en l'homme, mais jugement devant le péché et «justice vindicative», ou simplement une nouvelle relation de Dieu avec l'homme qui seul a changé[15]. Au contraire, Tertullien admet en Dieu des sentiments divers[16], en particulier la colère, signe de sa puissance[17], et rejette le dieu impassible de l'hérétique Marcion, qu'il qualifie précisément de stoïcien ou d'épicurien[18]. Il n'en juge pas moins «Dieu nécessairement immuable et sans forme en tant qu'éternel»[19]. Lactance est l'auteur d'un *De ira Dei*. Bien qu'ailleurs il dise quelquefois Dieu impassible[20], il abandonne, dans ce traité, l'impassibilité divine, pour justifier philosophiquement la colère de Dieu, source de respect religieux. Il es curieux de constater que les deux écrivains qui sacrifient l'*apatheia* sont les plus stoïcisants de l'époque.

---

9 Cf. une série de références dans SPANNEUT, M.: *Le stoïcisme des Pères de l'Eglise, de Clément de Rome à Clément d'Alexandrie*, Paris, 1969, pp. 292-293, n. 37. Il est facile de poursuivre ce catalogue, en passant par Grégoire de Nysse, pour qui «la divinité est... *apatheia*» (*De beat.* VI, PG. 44, 1272 C), jusqu'à Jean Climaque, qui fait de l'*apatheia* un nom divin: «Moi, je suis le Dieu et l'*apatheia*» (*Scal.* 29, PG 88, 1152 B). Dans les références, je renverrai généralement à la Patrologie de Migne ou à une édition critique précise. Pour certaines oeuvres très publiées, je me contenterai d'indiquer les divisions classiques.

10 Cf. SPANNEUT, M.: *Le stoïcisme des Pères*... p. 293, n. 38.

11 *Vom Zorne Gottes, Eine Studie über den Einfluss der griechischen Philosophie auf das alte Christentum*, Göttingen, 1909. .

12 *Adu. haer.* II, 13, 3.

13 *Adu. nat.* I, 17, 1; 23, 1; III, 28; IV, 37; VII, 5; VII, 9; VII, 36.

14 *De Trin.* V, éd. Fausset, 17, 5-18, 12.

15 FREDOUILLE, J. Cl.: «Sur la colère divine: Jamblique et Augustin», *Rech. August.*, V, Paris, 1968, pp. 7-13, en commentant *De ciu. Dei*, XXII, 2, 1, cite une vingtaine de textes d'Augustin (pp. 8-9, n. 12).

16 *Adu. Marc.* II, 16, 2, CCSL, 1, 493, 11-13; I, 25-27 *passim.*

17 *Test an.* II, 3-5, CCSL 1, 177, 21-40.

18 *Praescr. haer.* VII, 3-4, CCSL 1, 192, 10-13; *Adu. Marc.* II, 16, 2 ... 493, 15; I, 25, 3 ... 468, 14. Il est vrai que Tertullien semble considérer quelquefois plus directement le Fils et anticiper sur son incarnation (*Adu. Marc.* II, 27, 7 ... 507, 7-13 et *passim*).

19 *Adu. Prax.* 27, 6, CCSL 2, 1199, 34-35.

20 *Diu. Inst.* I, 3, 23, CSEL 19, 11, 16; II, 8, 44 ... 137, 21; *Epit.* III, 1 ... 678, 2.

2. L'*apatheia* et la génération divine

La génération du Verbe-Fils apparaît aux yeux des philosophes et des ariens comme une nouvelle atteinte à l'impassibilité du Créateur. Les Pères répondent que la génération divine n'est pas comparable avec la génération humaine et défendent l'ἀπαθὲς τῆς γεννήσεως, «le caractère impassible de cette génération» [21]. Ainsi Athanase, qui présente le mieux «le Père impassible du Fils» sur la base de cette argumentation [22], Grégoire de Nysse [23], Grégoire de Nazianze, Jean Chrysostome, Eusèbe d'Emèse... Hilaire de Poitiers, qui s'inspire de ce dernier, déclare: «Il n'y a pas de séparation ou de divisions: il est impassible, celui qui a engendré» [24].

3. L'*apatheia* dans le Verbe incarné

Mais le Verbe incarné pose, à son tour, des problèmes. Comment expliquer la présence, en l'humanité du Christ, de tous les *pathè*, alors que l'*apatheia* constitue un idéal moral universellement admis? Comment concilier en Jésus l'impassibilité divine et la souffrance humaine? Le combat, dès l'origine, contre les docètes et les gnostiques, puis longuement contre les ariens, amenait précisément à souligner la réalité des *pathè* du Sauveur. Beaucoup de Pères grecs, depuis Ignace d'Antioche [25], affirment que «l'impassible se fait passible» pour rendre à l'homme l'*apatheia* originelle: Clément d'Alexandrie [26], Irénée [27], Athanase surtout [28]. Le *pathos* du Christ est notre *apatheia* et la rédemption est une opération d'*apatheia*, selon Athanase [29], Cyrille d'Alexandrie [30], Didyme l'Aveugle [31] ou Théodoret [32]... Mais, en même temps, de Clément d'Alexandrie [33] à Grégoire de Nysse [34], on dit le Christ *apathès*, comme tout homme vertueux. Il y a là manifestement une indétermination lexicographique, une interférence entre le domaine de la physique et celui de la morale. On peut évidemment, avec Basile le Grand, écarter du Christ

---

21 Selon une expression de Sévérien de Gabala, soulignée par le Père Aubineau, qui donne à cette occasion une série de textes et références (*Homélies pascales* d'Hésychius de Jérusalem et al., SChr nº 187, Paris, 1972, pp. 250-252).

22 *De decr.* XI, PG 25, 441 D - 444 B; *C. arian.* I, 28, PG 26, 69 AB; *De syn.* VIII, 692 C; XXVII, 740 B; XXIX, 745 A.

23 *De virgin.* II, 1, éd. Aubineau. SChr nº 119, Paris, 1966, p. 262 («la pureté et l'impassibilité de sa génération»).

24 *De Trin.* II, 8, CCSL 62, 45, 12-13. SMULDERS, P.: «Eusèbe d'Emèse comme source du *De Trinitate* d'Hilaire de Poitiers», in *Hilaire et son temps*, Actes du colloque de Poitiers 1968, Et. August., Paris, 1969, pp. 175-212, consacre un développement à la «génération impassible» (pp. 194-195). Pour le texte d'Emèse, cf. *ibid.* p. 194 et n. 88.

25 *Ad Polyc.* III, 2; cf. *Ad Eph.* VII, 2, inversement: «d'abord passible et désormais impassible» (après la résurrection).

26 «Le Fils ... en revêtant la chair, devenu passible, forma à l'état d'*apatheia*» (*Str.* VII, 2, 7, 5, GCS 17, 7, 15-16).

27 *Adu. haer.* III, 16, 6.

28 *De incarn. Verbi*, 54, PG 25, 192 C; *C. arian.* III, 34, PG 26, 396 C - 397 A; *Ad Epict.* VI, 1060 C.

29 *De incarn. et c. arian.* V, PG 26, 992 A.

30 *Expl. in Ps.* 17, 3, PG 69, 821 A.

31 *De Trin.* III, 12, PG 39, 860 C: «De la même manière qu'à notre ressemblance ... étant descendu, il souffrit, de même aussi, nous ayant rendus conformes à lui-même, il nous établit dans l'*apatheia*».

32 *In Psalm.* 108, 26, PG 80, 1764 C: le Christ dit à son Père: «à travers mon *pathos*, tu voulus gratifier l'homme de l'*apatheia*».

33 *Paed.* I, 2, 4, 1 («*apathès* dans son âme»); *Str.* VI, 9, 71, 2, GCS 15, 467, 13; VII, 2, 7, 2, GCS 17, 7, 4.

34 *De perf.*: «le maître de l'*apatheia* ... qui est le Christ», éd. Jaeger 3/1, 212, 5.

«les passions nées du vice»[35]. Le problème n'en demeure pas moins. Hilaire de Poitiers a senti la difficulté. Il attribue au Christ la pleine souffrance, mais, sans doute par privilège du Verbe, l'Homme-Dieu serait dispensé de la *natura doloris*[36], du *sensus doloris*[37]. Cyrille d'Alexandrie tente aussi une explication qu'a précisée Mgr Jouassard[38]. Il situe les *pathè* dans le corps et rapproche la relation corps-âme de la relation corps-Verbe, sans les assimiler cependant. L'âme, en soi impassible, assume les *pathè*, les perçoit (συναισθάνεται) et même y compâtit en raison de l'union; le Verbe, impassible, semble-t-il, à un degré supérieur, se les approprie, en a une connaissance impassible, mais n'en a pas conscience ou perception (συναισθάνεται). Bien plus, le Verbe communique à la chair quelque chose de sa puissance qui influe sur l'âme et atténue l'impact des infirmités physiques. Ces distinguo montrent au moins qu'on était sensible au problème de l'*apatheia* du Christ.

II. MORALE

L'*apatheia* joue, dans la morale des Pères, un rôle encore bien plus considérable. Cependant la place est beaucoup plus réduite chez les Latins que chez les Grecs. La notion est quasi absente de la morale de Tertullien, le plus stoïcien d'entre eux, puis elle obtient, dans ce monde latin, la faveur de certains hérétiques violemment dénoncés. Au contraire, chez les Grecs, légitimée en morale, elle devient une pièce capitale dans la mystique la plus orthodoxe. Evidemment cette acclimatation ne s'est pas faite sans accommodation. Bien plus, l'accueil n'est pas unanime même chez les Grecs, ni tout à fait stable même chez un auteur donné.

1. La littérature grecque

Chère déjà à Justin[39] et à Athénagore[40], l'*apatheia* prend de l'importance chez Origène. Il veut qu'on écarte le voile de «toutes les passions de l'âme», surtout de la colère[41]. «L'*apatheia* est la protection de l'âme spirituelle»[42]. Très explicitement il célèbre «la louable impassibilité», suppression de toute passion, qu'il cherche à identifier avec l'idéal évangélique du renoncement[43]: «Il importe, pour hériter du Royaume des cieux, de retrancher par la raison le *pathètikon* de

---

35 «Le Seigneur a accepté les passions naturelles pour la conformation de sa véritable et non apparente incarnation, mais il a rejeté les passions nées du vice qui souillent la pureté de notre vie, comme indignes de sa divinité immaculée» (*Ep.* 261, PG 32, 972 AB).

36 «Habens in se doloris corpus sed non habens naturam doloris» (*De Trin.* X, 47, CCSL 62A, 501, 20-22.

37 «Sine sensu doloris»: *In Matt.* 31, 7, éd. Doignon. SChr nº 258, p. 234, 20. Déjà dans *De Trin.* X, 47, il dit: «non et doloris nostri dolet sensu». Cf. DOIGNON, J.: *Hilaire de Poitiers avant l'exil*, Et. August Paris, 1971, p. 376, n. 1.

38 «Impassibilité du *Logos* et impassibilité de l'âme humaine chez saint Cyrille d'Alexandrie», *Rech. Sc. Rel.*, XLV, 1957, pp. 209-224. On y trouvera les références.

39 Le chrétien est «sans passions et sans besoins» (*I Apol.* 57, 2 pour atteindre l'*apatheia* éternelle (*ibid.* 10, 2; *II Apol.* 1, 2; *Dial.* 45, 4; 46, 7; 124, 4).

40 *Leg.* 31, 4, éd. Schoedel, p. 76: «sans mouvements et sans passions».

41 *In Ierem.* V, 9, GCS 6, 39, 6-8.

42 *Exp. in Prou.* 24, 31, PG 17, 232 B.

43 *Comm. in Matt.* 15, 17, GCS 40, 398, 27.

l'âme»[44]. Dans cette morale, malgré la terminologie plutôt platonicienne, il sait qu'il travaille avec les stoïciens. Il fait appel au livre de Chrysippe sur la guérison des passions, dont il cite un long extrait[45]. Mais le chrétien «est *apathès* dans la main du Seigneur». Son *apatheia* procède de la grâce et ouvre sur l'*agapè*, qui lui est bien supérieure[46].

Clément d'Alexandrie est de beaucoup l'auteur le plus abondant en la matière et le plus conscient des trois premiers siècles. Il accorde à l'*apatheia* une place considérable[47]. Elle se situe au-delà de l'ἐγκράτεια, qui en est la condition[48]. Très souvent, Clément exclut tout «penchant affectif (προσπάθεια, selon le terme d'Epictète) à l'égard des choses matérielles»[49] ou «charnelles»[50]. Il souhaite l'*apatheia* totale: le gnostique «réalise l'*apatheia*, non la *metriopatheia*. L'*apatheia* est produite par l'amputation complète du désir»[51]. Il entend le mot au sens stoïcien près de trente fois. Il est le premier Père à poser le problème du conflit possible de l'*apatheia* avec la charité. Sans désir comment tendre vers le bien? objecte-t-on. Mais le gnostique a déjà tout ce vers quoi il pourrait tendre. Il est fixé «dans l'unique attitude immuable, aimant de façon gnostique... Il a conquis la familiarité aimante avec le Dieu sans passions et s'est inscrit lui-même parmi ses amis par l'amour»[52]. Stoïcien exigeant, Clément réprouve non seulement la sympathie, ou l'attachement intérieur aux choses, ou l'amitié, mais tout serrement de coeur et même la pitié, «en tant qu'elle est la douleur provoquée par les malheurs d'autrui»[53], ou «la douleur au sujet de quelqu'un qui est victime injustement», selon les termes de Chrysippe[54]. En somme, comme l'a remarqué H. D. Pire[55], il rejette de la pitié l'aspect sentimental. Il maintient bien —et 48 fois—, malgré les stoïciens, le terme ἔλεος, mais en entendant par là l'εὐποΐα, bienfaisance que le Portique admettait aussi, comme «volonté de secourir autrui dans ses souffrances»[56]. Il a suivi ses maîtres jusqu'au bout dans leurs exigences, avec une simple différence de termes. Mais l'esprit est nouveau: l'*apatheia* est désormais purification, liée à la gnose. «Il est impossible, dit-il, de concevoir la connaissance de Dieu à ceux qui sont encore menés par les passions»[57]. L'*apatheia* est vécue d'ailleurs dans l'*agapè*. Le sage a fait place au saint et l'autarcie à l'amour. Il y a là un cas exceptionnel d'assomption du stoïcisme par la christianisme.

L'impassibilité reste en faveur à l'âge d'or de la patristique grecque, mais la terminologie et les positions sont souvent flottantes. Grégoire de Nazianze, dans l'étonnant portrait qu'il trace du vrai «philosophe»[58], vante la maîtrise de soi, impassibilité comprise: «impassible au milieu

---

44 *Ibid.* 15, 4 ... 358, 32-33.

45 *C. Cels.* VIII, 51, GCS 3, 266, 18-30; cf. I, 64, GCS 2, 117, 16-17.

46 *In Ierem.* fgt 30, GCS 6, 214, 16-21.

47 Dans tous ses écrits, en particulier *Str.* VI, 9, 71-79.

48 *Str.* IV, 22, 138, 1, GCS 15, 309, 11-12.

49 *Ibid.* 139, 5 ... 310, 9-10.

50 *Ibid.* VII, 12, 79, 6, GCS 17, 56, 32.

51 *Ibid.* VI, 9, 74, 1, GCS 15, 468, 27 - 469, 2; cf. *Paed.* I, 2, 4, 2.

52 *Ibid.* VI, 9, 73, 4-5, GCS 15, 468, 22-26; cf. 71-72, pp. 467-468.

53 *Ibid.* IV, 6, 38, 1, GCS 15, 265, 11-13.

54 *Ibid.* II, 16, 72, 1, GCS 15, 151, 9-10.

55 *Pitié ou insensibilité? Le témoignage de Clément d'Alexandrie*, Thuillies, 1939; cf. «Sur l'emploi des termes Apatheia et Eleos dans les oeuvres de Clément d'Alexandrie», *Rev. Sc. Phil. Théol.*, XXVII, 1938, pp. 427-431.

56 *Str.* IV, 6, 38, 1, GCS 15, 265, 10-14.

57 *Ibid.* III, 5, 43, 1, GCS 15, 215, 26-27; cf. VI, 9, 74, 1, GCS 15, 468, 27-31.

58 *Orat.* XXVI, 10-17.

des passions»[59]. Il invite à retrancher tous les *pathè*, du corps et de l'âme[60]. Dans une de ses lettres à Philagrius, sans utiliser la terminologie technique, mais en nommant les deux écoles, il repousse les demi-mesures de la morale aristotélicienne et «loue la générosité et la grandeur d'âme des stoïciens», indifférents à tout ce qui est extérieur[61]. C'est un éloge, chaleureux et précis, de la plus stricte morale du Portique, mais exceptionnel dans son oeuvre, où le terme même d'*apatheia* est rare.

Basile le Grand en parle aussi quelquefois favorablement. Bien qu'il admette la sainte colère[62], d'ailleurs soumise à la raison, il recommande «un parfait renoncement ... indifférence ou impassibilité à l'égard de toutes choses»[63]. Mais il réserve plutôt l'*apatheia* à Dieu, pour atribuer à l'homme la métriopathie, synonyme pour lui de modération et maîtrise de soi (*encrateia*)[64].

On retrouve la même hésitation chez Jean Chrysostome. En invitant à puiser la consolation à la pharmacologie chrétienne, il prône une souveraine maîtrise de soi. Il ne faut «ni se complaire au succès, ni se chagriner de l'adversité». Devant le dommage, devant la perte des biens ou la mort, «ne courbe pas la tête, dit-il, mais prends tout sur toi et soumets-le à ta réflexion»[65]. Le converti, qui arrive «au port de l'*apatheia*»[66], «s'élève jusqu'à l'*apatheia* des anges»[67]. «L'homme saisi par le feu du Christ ... est aussi pur de toute passion que l'or purifié par le feu l'est de toute scorie»[68]. Chrysostome admire spontanément la noblesse de l'*apatheia*: «Seul est libre, et seul maître, et plus roi que les rois, l'homme dégagé des passions»[69]. Mais on sent là évidemment la présence de la rhétorique commune. La même Chrysostome, d'ailleurs plutôt avare du mot *apatheia*, juge le sentiment inévitable et utile en certaines circonstances[70]. Il défend quelquefois la métriopathie[71].

Grégoire de Nysse constitue le cas typique d'une apparente incohérence, qui n'est sans doute pas fantaisie. Simple expression du corps animé, les *pathè*, en eux-mêmes, ne lui apparaissent ni bons ni mauvais[72]. Dans le *De Virginitate*, il montre longuement qu'ils peuvent servir à «résister au péché»[73]. Dans son traité *De la création de l'homme*, il vante les plaisirs du

---

59 *Ibid.* 13, PG 35, 1245 B.

60 *Ibid.* XXXVII, 21-22, PG 36, 305 D - 308 A.

61 *Ep.* 32, 7, PG 37, surtout 69 B - 72 B.

62 *Adu. irat.* 5, PG 31, 365 BD.

63 *Reg. fusius*, VIII, 3 et XVII, 2, PG 31, 940 BC et 964 B. Il donne en exemple la pauvreté, toute détachée, de Zénon, Cléanthe et Diogène (*Ep.* 4, PG 32, 237 A).

64 DIRKING, A.: «Die Bedeutung des Wortes Apathie beim heiligen Basilius dem Grossen», *Theol. Quartalschrift*, 134, 1954, pp. 202-212. Synésius de Cyrène, qui ne se flatte pas d'être un héros, laisse aussi à Dieu l'*apatheia* et juge fou l'homme qui prétend à autre chose qu'à la métriopah. (*Dion*, VI, RG 66, 1129 C).

65 *In ep. ad Col.* 9, 1, PG 62, 361 C.

66 *Tr. ad Theod.* 17, SChr nº 117, p. 186.

67 *In I Cor.* hom. 33, 4, PG 61, 281 BC; cf. *In Gen.* hom. 17, 1, PG 53, 134 C. L'*apatheia* angélique mériterait un développement spécial. Elle est assez souvent attribuée aux moines chez Chrysostome (cf. LEDUC, Fr.: *Péché et conversion chez saint Jean Chrysostome*, Proche-Orient Chrétien, Jérusalem, 1976-1978, pp. 81-82); chez Grégoire de Nysse, *In Cant. Cant.* I, 1, éd. Jaeger 6, 30, 7-8; IV, 2, 7, 135, 1-2; chez Evagre (cf. Guillaumont, A. et Cl.: *Traité pratique ou le moine*, t. I, SChr nº 170, p. 108).

68 *In Act. Ap.* hom. 52, 4, PG 60, 364 BC.

69 *In Matt.* 58(59), 5, PG 58, 574; cf. *Comp. reg. et mon.* PG 47, 387-392.

70 *In Matt.* 16, 7, PG 57, 248.

71 *Ibid.* 78(79), 4, PG 58, 716.

72 *De an. et res.* PG 46, 65 C.

73 XVIII, 3, éd. Aubineau, SChr nº 119, p. 470, 7.

spectacle du monde[74]. Dans cette perspective, il recommande seulement la «mesure» «face à la thèse de l'*apatheia*»[75]. Il s'en justifie explicitement: la vie humaine, au milieu de la matière, ne peut pas se dérouler sans *affectus*. «Le Seigneur ne prescrit pas du tout l'*apatheia* à la nature humaine. Il ne serait pas d'un législateur juste d'ordonner ce que la nature n'agrée pas ... C'est à la mesure et à la douceur, et en aucune manière à l'*apatheia*, que la Béatitude exhorte»[76]. Dans le *De virginitate*, Grégoire insiste sur cette modération de la vertu et parle étrangement de «juste milieu de l'*apatheia*»[77]. Mais quand il considère la déchéance de l'homme, qui était «la reproduction de l'*apathès*»[78] et qui est tombé sous l'effet du *pathos* cette fois marqué négativement, de cette même *apatheia* qu'il écartait il fait «le principe et la condition d'une vie conforme à la vertu». Elle est le retour du don originel de Dieu[79], perdu par le péché et récupéré en principe par le Baptême[80], thèse voisine de la position de Théodoret[81]. Grégoire constate la présence, «dans la nature humaine, d'une double forme de plaisir, celui qui agit dans l'âme par l'*apatheia*, celui qui agit dans le corps par le *pathos*. Quand des deux on choisit ce dernier, il impose sa force à l'autre». L'*apatheia* spirituelle, au contraire, doit transformer le *pathos* sensible, «le mouvement corporel». Alors l'homme connaîtra la liberté intérieure, et, comme nous le verrons plus tard, sera sur le chemin de la contemplation[82].

Ce dernier mot explique une espèce de contradiction. L'*apatheia* n'est pas une vertu du commun. Déjà un fragment attribué à Origène le laisse entendre: «L'éducation est métriopathie» des passions, mais l'homme formé par le Seigneur est *apathès* et participe à la gnose[83]. Les passions ne sont donc pleinement étouffées que chez les parfaits[84], qui offrent un mur de diamant impassible[85]. Némésius d'Emèse admet expressément l'*apatheia* chez le contemplatif, parce que sa joie ne peut connaître de démesure, mais il recommande la métriopathie à l'honnête homme pour sa conduite quotidienne[86]. Plusieurs fois, on retrouve cette distinction: la métriopathie pour les progressants, l'*apatheia* pour les parfaits; de là, le rôle que joue cette dernière dans la spiritualité. Mais il faut considérer auparavant la morale du monde latin.

2. La littérature latine

Comme je l'ai laissé entendre, l'*apatheia* n'est jamais adoptée par le christianisme latin au cours des trois premiers siècles, pourtant si imprégnés de stoïcisme. Lactance se fait même

---

74 Surtout ch. III; cf. PG 44, 133 B.

75 *De orat. dom.* IV, PG 44, 1168 D.

76 *De beat.* II, PG 44, 1216 AB.

77 XVII, 2, éd. Aubineau, SChr nº 119, p. 460, 21.

78 *Orat. cat.* VI, 10, PG 45, 29 B.

79 *Ibid.* VI, 9, PG 45, 29 A.

80 *Ibid.* XXXV, 14, PG 45, 92 B; *De an. et res.* PG 46, 148 B.

81 *In Psalm.* 50, 7 et 108, 26-27, PG 80, 1245 A et 1764 C.

82 *In Cant. Cant.* X, éd. Jaeger 6, 313, 17-314, 7. Cf. GAÏTH, J.: *La conception de la liberté chez Grégoire de Nysse*, Paris, 1953, pp. 60-63.

83 *Sel. in Ps.* 49, 17-18, PG 12, 1452 D; 93, 5-13, 1553 BC; 118, 98, 1605 D.

84 *In ep. ad Rom.* 6, 14, PG 14, 1102 C.

85 *In Ierem.* fgt. 30, GCS 6, 214, 16-17.

86 *De nat. hom.* XIX, PG 40, 688 AB.

l'apologiste des *affectus*, naturellement féconds en vertus [87]. Il prend la parti des péripatéticiens et traite de «fous» «les stoïciens, qui ne se contentent pas de modérer les passions, mais qui les détruisent» [88]. C'est châtrer l'homme et abîmer la nature. Il faut exploiter «la fecondité naturelle de l'âme» [89]. Dans la suite, il va jusqu'a juger fausse même la métriopathie [90].

Le problème reste très présent au monde latin des IVe-Ve siècles. Mais on continue, le plus souvent, à se prononcer contre l'impassibilité. Ambroise ne recommande jamais directement l'*apatheia*: devant l'*irascimini* du Psaume 4, 5, il considère l'irritation comme naturelle [91]. Il semble s'en tenir à la métriopathie: «(la raison) peut adoucir (les passions), non les extirper» [92]. Cependant il exige, comme «fondement de tout», que «la tendance obéisse à la raison» [93] et il condamne, de ce fait, toute passion troublante [94]. Il vante la «tranquillitas animi», qui est «uacuitas ab angoribus» [95]. Bien plus! Il emprunte beaucoup de trait à l'*apatheia* stoïcienne pour tracer le portrait de son propre sage, en particulier dans son *De Iacob*, fortement inspiré d'un Plotin stoïcisant [96]. Rien ne peut altérer le bonheur de son *sapiens*, s'il est attaché à la raison, au vrai bien, ni les dangers, ni les douleurs du corps, ni aucune adversité, ni les difficultés de santé, ni la perte de ses enfants. «Il n'est pas de fer, mais parfait... Même s'il perd ses enfants, il n'en est pas pour autant moins heureux, puisqu'il n'en est pas pour autant moins parfait» [97]. Dans sa lettre à Simplicianus, il vante la même stabilité du sage, que n'ébranlent ni la puissance, ni la chute, ni le succès, ni l'insuccès, indifférent aux flots de la vie. «Tout sage est libre» [98]. Mais le contexte est le plus souvent chrétien et ces formules relèvent manifestement de la rhétorique contemporaine plus que de la philosophie proprement dite.

Augustin, que j'ai étudié ailleurs [99], au moins jusqu'en 398 trace le même portrait du sage, dont il bannit aussi la crainte et même très expressément, et avec insistance, la pitié. Mais, dans la suite, il justifie les *pathè* et attaque l'*apatheia* comme inaccessible et «monstrueuse»: il ne faut pas confondre «stupidité» et «santé». Il réhabilite alors «la miséricorde des chrétiens» face à «la dureté des stoïciens»: le sage ne peut être sans passions, ni le saint sans péchés. «Malheur, écrit-il, aux arguments des philosophes qui nient que le sage subisse les troubles de l'âme... Qu'elle soit bien troublée, l'âme chrétienne, non par la misère, mais par la miséricorde... Voici assurément ce qu'ils appellent les quatre passions: la crainte et le chagrin, l'amour et le plaisir. Qu'elles les possèdent pour de justes motifs, les âmes chrétiennes, et qu'on repousse l'erreur des philosophes stoïciens, ou de tous ceux qui leur resemblent» [100]. Il paraît cependant garder

87 Cf. SPANNEUT, M.: *Tertullien et les premiers moralistes africains*, Gembloux-Paris, 1969, pp. 150-151.

88 *Diu. Inst.* VI, 15, 3, CSEL 19, 536, 16-17.

89 *Ibid.* VI, 15, 8 ... 537, 17-18.

90 *Ibid.* VI, 16, 1 ... 539, 23-24.

91 *De off.* I, 3, 13, PL 16, 27 C; I, 21, 96, 52 B; *De Iac.* I, 1, 1, CSEL 32/2, 4, 1-6.

92 *De Iac.* I, 1, 1, CSEL 32/2, 3, 15-16; cf. *De off.* I, 21, 96, PL 16, 52 B.

93 *De off.* I, 24, 106, PL 16, 55 C.

94 *Ibid.* I, 3, 11, 27 A; I, 21, 97, 52 C; I, 47, 228, 91 B.

95 *Ibid.* I, 37, 185, 78 B.

96 Surtout I, 7, 27 - I, 8, 39.

97 *De Iac.* I, 8, 33 et 35, CSEL 32/2, 26, 1-3 et 15; cf. *De off.* I, 38, 91, PL 16, 80 A; II, 5, 19-20, 108 BC; II, 14, 66, 120 A.

98 *Ep.* 37, 4-5, PL 16, 1085 AB; cf. *De Iac.* II, 3, 12, CSEL 32/2, 39, 9; *Ep.* 38, 8, PL 16, 1098 A.

99 SPANNEUT, M.: «Le stoïcisme et saint Augustin», in *Forma futuri* (Mélanges M. Pellegrino), Turin, 1975, pp. 896-914; cf. VERBEKE, G.: «Augustin et le stoïcisme», *Rech. August.*, t. I, Paris, 1958, pp. 66-89; BAGUETTE, Ch.: *Le stoïcisme et la formation de saint Augustin*, thèse dactylographiée, Louvain, 1968, X-277 p.

100 *In Ioh. Tract.* LX, 3, PL 35, 1798.

une secrète admiration pour l'*apatheia*. Il en fait, de plus en plus, la vertu du saint dans l'au-delà.

L'évolution d'Augustin s'explique par l'approfondissement de sa foi, mais aussi par sa rencontre avec les pélagiens, dont la confiance en l'homme, dénoncée par l'évêque, allait dans le sens du Portique. Ces hérétiques enseignaient-ils expressément l'*apatheia*? Oui, à en croire Jérôme, qui trouve dans cette accusation une occasion de proclamer éloquemment son opposition à la thèse. Dans ses *Dialogi contra pelagianos*, il invective ses adversaires, qui croient l'homme capable de se passer de toute passion: ils suivent Zénon et Chrysippe, contre les péripatéticiens et contre l'Ecriture [101]. L'*apatheia* «de Pythagore et de Zénon, le chef des stoïciens» est un fantôme [102]. Ces gens supposent l'impeccabilité! Sans chercher à les comprendre il les juge à travers Evagre, dont il attaque avec violence le traité «sur l'apathie, que nous pouvons appeler impassibilité ou imperturbabilité, quand l'âme jamais n'est émue par aucune pensée ou aucun défaut, et, pour parler simplement, qu'elle est une pierre ou un dieu» [103].

En somme, dans le domaine de la morale, presque tous les Pères grecs, même s'ils la critiquent volontiers, tirent un parti plus ou moins grand de l'*apatheia*. Au contraire, aucun auteur latin ne lui acorde sa faveur de manière continue, sauf peut-être les pélagiens. Le thème du sage est l'unique point où l'*apatheia*, dans la latinité chrétienne, revienne avec une certaine constance. Mais il s'agit de développements conventionnels. Seul Cassien intègre la thèse dans sa doctrine, mais c'est un maître spirituel dont il sera question plus loin.

III. SPIRITUALITÉ

1. La littérature spirituelle en général

Il est évident qu'il est un peu artificiel de séparer la spiritualité de la morale. Bien des témoins invoqués précédemment pourraient comparaître ici. C'est le cas, en particulier, de Clément d'Alexandrie. Bien que son *apatheia*, perfection de l'*encrateia*, soit un idéal humain offert à tous, elle débouche sur la sainteté faite de gnose et de charité. L'*apatheia* d'Origène ouvre aussi sur la contemplation: «(Le *noûs*) qui a acquis l'*apatheia* séjournera dans la contemplation sans se soucier des affaires de la maison» [104]. Quand Jean Chrysostome traite de l'*apatheia* quasi angélique, il pense souvent aux moines, qu'il présente précisément, comme on l'a vu, «libres de toute passion et maladie» [105]. «Dans un corps d'homme passible, ils réalisent l'acte droit d'une totale *apatheia*» [106]. Grégoire de Nysse est aussi un spirituel quand il explique qu'il faut purifier le *pathos* du corps et le tourner vers le haut. Cette ascèse ne détruit rien. Au contraire, elle est sublimation du *pathos* sensible, au service d'énergies nouvelles, quasi divines, comme chez Dieu et chez les anges. «Le *pathos*, dit-il, chez les êtres incorporels, est *apathès*» [107]. L'homme

101 Prol. 1, PL 23, 495 A; I, 9, 502 AD; I, 29, 523 AB; II, 6, 542 A.
102 *Ep.* 133, 1, 2, CSEL 56, 242, 4-5.
103 *Ep.* 133, 3, 5, 246, 1-6; cf. *In Ierem.* IV, 1, 2, CCSL 74, 174, 1-2.
104 *Exp. in Prou.* 31, 21, PG 17, 252 B.
105 *In Matt.* 68 (69), 3, PG 58, 643.
106 *Ibid.* 18, 3, PG 57, 268; *In Psalm.* 7, 5, PG 55, 88.
107 *In Cant. Cant.* I, éd. Jaeger 6, 23, 10.

partage ainsi la transcendance divine[108]. Il atteint une déification qui s'achèvera dans la résurrection: «L'absence de passions est étroitement unie à la pureté. Dans l'impassibilité, réside sans conteste la béatitude»[109]. «Un coeur purifé de passions contemple, dans sa beauté propre, l'image de la nature divine... La pureté, l'*apatheia*, le fait d'être étranger à tout vice, voilà la divinité. Quand cela est en vous, Dieu est en vous absolument»[110]. De l'*apatheia* autarcique jusqu'à la participation à l'*apatheia* de Dieu, la notion, d'origine authentiquement stoïcienne, a beaucoup évolué. Mais elle est bien une base de départ de la doctrine spirituelle de Grégoire de Nysse.

2. La littérature monastique grecque

On retrouve ce stoïcisme sublimé, de manière constante, dans la littérature monastique, dont l'*Histoire Lausiaque*[111] rapporte le témoignage vécu. Trois noms peuvent servir de symbole, Macaire et Evagre dans le monde grec, Cassien dans le monde latin.

Le corpus macarien[112] parle volontiers de «stabilité et fixité et ataraxie et repos», dans la paix du Christ et l'amour de l'Esprit, état auquel le chrétien parvient «à travers beaucoup de combats, de peines et de temps»[113]. L'*apatheia* est une ouvre sanctifiante de patiente purification[114] et l'auteur associe «perfection, sainteté et *apatheia*»[115]. Il faut soutenir le combat, «se libérer l'âme des passions», pour arriver au sommet des vertus[116], «venir à bout, grâce à l'Esprit, de toutes les passions»[117]. Il faut «atteindre la totale mesure de l'*apatheia*»[118], pour partager la communion avec l'Esprit Saint[119]. «Le Sauveur veut nous rendre dignes de son *apatheia*, nous qui sommes dans la chair, et nous remplir de sainteté»[120]. «Reçois la loi de Dieu dans le secret, trouve-t-on ailleurs, celle qui, par la sanctification, t'établira dans l'impassibilité»[121]. Sainteté ou charité? «La charité ne tombe jamais, et, comme elle est immuable, elle rend impassibles et inébranlables ceux qui aspirent à la recevoir... impassibles et indéfectibles»[122]. Cette *apatheia* inamissible va plus loin en stoïcisme que celle de Grégoire de Nysse, qui serait le maître.

Il existe un lien, très discuté depuis trente ans, entre le corpus de «Macaire» et les thèses des euchites, les «priants», marquées aussi par l'impassibilité. L'hérésie de ces derniers, appelée

108 *De prof. chr.*, éd. Jaeger 8/1, 134, 14-17; *De or. dom.* 1, PG 44, 1128 D.

109 *Orat. cat.* 35, 14, PG 45, 92 B; cf. 89 AD.

110 *De beat.* VI, PG 44, 1.69 C et 1272 BC.

111 L'*apatheia* y apparaît plusieurs fois: prol. 8, éd. Lucot, 24; VIII, 4, Lucot, 70; XXXVII, 15-16, Lucot, 264-265; XLVIII, 3, Lucot, 330; LIX, 1, Lucot, 358.

112 On ne peut entrer ici dans les problèmes que pose «Macaire»: les auteurs du corpus et la relation avec l'oeuvre de Grégoire de Nysse (lequel des deux a influencé l'autre?). Pour le texte, je renvoie à Migne, sauf pour les «homélies propres à la collection III» citées selon DESPREZ, V.: SChr nº 275, Paris, 1981.

113 *Hom.* 5, 4, PG 34, 497 BC.

114 *Hom.* 17, 11, 632 A.

115 *De eleu. ment.* 18, PG 34, 905 A.

116 *Ep.* 2, PG 34, 437 A.

117 III, hom. 24, 2, SChr nº 275, pp. 264-265.

118 *Hom.* 10, 3 et 5, PG 34, 541 D et 544 C.

119 *Ibid.* 10, 2, 541 B.

120 *Ep.* 2, PG 34, 417 C.

121 III, hom. 28, 4, 2, SChr nº 275, pp. 342-343.

122 *Ibid.* 28, 3, 4, pp. 338-339.

messalianisme, durera du IVe au VIe siècle. Ils vantent l'état des parfaits, chez qui l'Esprit, par l'efficacité exclusive de la prière, a pris la place du péché et du démon, et qui peuvent, dans leur *apatheia*, indifférents aux préceptes des imparfaits, contempler paisiblement la Trinité. Ils ont acquis un état d'impeccabilité, où tout est possible et permis, parce que l'inclination au mal est supprimée par la venue de l'Esprit. Le messalianisme, comme la pélagianisme, mais par des voies contraires, aboutit à l'*apatheia*, qui se love, cette fois, au coeur d'un quiétisme [123].

Mais Evagre le Pontique (346-399) est assurément le spirituel qui accorde à l'*apatheia* la plus large place dans son système [124], à travers toute son oeuvre, surtout si on y inclut le *Traité de l'oraison* du pseudo-Nil [125]. Ce n'est pas par hasard que Jérôme appelle le *Traité pratique* de son ennemi, comme on l'a vu, «le livre et les sentences περὶ ἀπαθείας» [126]. Evagre dit à son moine: «Sois détaché de la matière, dégagé des passions, hors de tout désir» [127]. L'*apatheia* est pour lui «la santé de l'âme» [128], comme chez les stoïciens, l'équilibre entre les trois parties qu'il reconnaît à l'âme. Il ne demande pas, comme Origène, la supression du *pathètikon* fait de *thumos* et d'*epithumia*. Mais son *practicos*, un moine déjà si bien établi dans l'*hèsychia* qu'il la dépasse, est «possesseur impassible de la partie passionnée de son âme» [129]. «Le lieu de Dieu s'appelle paix, dit-il, et la paix est l'état d'impassibilité de la nature raisonnable. Celui donc qui désire que son Dieu réside en lui purifiera avec soin son âme de toutes les passions» [130]. Mais l'*apatheia* des passions physiques est insuffisante pour monter vers Dieu: «Ce n'est pas parce qu'on dispose de l'*apatheia* que, pour autant, l'on priera vraiment» [131]. «Le mur spirituel est l'impassibilité raissonnable» [132]. Il faut l'*apatheia* parfaite que atteint aussi l'âme et domine tout le domaine des pensées et des souvenirs. C'est le travail que décrit particulièrement le *Traité pratique* [133]. Cette *apatheia*, écrit-il dans le prologue, «a pour fille la charité; la charité est la porte de la science (gnose) naturelle, à laquelle succèdent la théologie, et, au terme, la béatitude» (§ 8). Il insiste sur «la charité, fille de l'*apatheia*» (ch. 81), mais qui, de son côté, conduit également au port de l'*apatheia* (ch. 91). Il existe, chez Evagre, comme déjà chez Clément d'Alexandrie, entre *apatheia*, gnose et *agapè*, un rapport intime et une action réciproque [134]. L'*apatheia* mène aussi aux valeurs spirituelles les plus sublimes de la contemplation: «L'état d'oraison, écrit Evagre, est un *habitus* impassible, qui, par un amour suprême, ravit sur les cimes intellectuelles l'intelligence, éprise de sagesse et spirituelle» [135]. Elle est «le Royaume des cieux» [136].

---

123 HAUSHERR, I.: «L'erreur fondamentale et la logique du Messalianisme». *Or. Chr. Per.* I, 1935, pp. 328-360.

124 GUILLAUMONT, A.: étudie «l'impassibilité» dans *Evagre le Pontique, Traité pratique ou Le moine*, SChr nº 170, Paris, 1971, pp. 98-112. Je m'en inspirerai beaucoup. Le texte du traité se trouve SChr nº 171; il sera cité *Pract.*

125 C'est l'avis d'I. HAUSHERR, «Le Traité de l'oraison d'Evagre le Pontique (Pseudo-Nil)», *Rev. Asc. Myst.*, XV, 1934, pp. 34-93 et 113-170.

126 *Ep.* 133, 3, 5, CSEL 56, 246, 1-6.

127 *Rer. mon. rat.* III, PG 40, 1253 C.

128 *Pract.* 56.

129 *Gnost.* 105, éd. Frankenberg, p. 546.

130 *Cent.* V, 39, PO 28/1, pp. 192-193.

131 *De orat.* 55, PG 79, 1177 D.

132 *Cent.* V, 82, PO 28/1, pp. 210-211.

133 Par exemple ch. 34, 48, 61, 67.

134 Cf. *Miroir des religieuses et des moines: apatheia, agapè*, gnose (TU 39/4, p. 158, nº 67).

135 *De orat.* 52, PG 79, 1177 C.

136 *Pract.* 2.

Mais Evagre ne donne pas seulement à l'*apatheia* un domaine totalement inconnu des stoïciens; «l'impassibilité de l'âme raisonnable, dit-il, est produite par la grâce de Dieu» [137]. «L'âme pratique, qui, par la grâce de Dieu, a triomphé et est partie du corps, sera dans ces régions de la science, où les ailes de son impassibilité la feront parvenir» [138]. «Rappelle-toi, dit-il encore, comment tu étais sujet aux passions, toi qui, par la miséricorde du Christ, es parvenu à l'impassibilité» [139]. Quoi qu'en dise Jérôme, l'*apatheia* d'Evagre, si elle s'appuie bien sur des bases stoïciennes, s'élève jusqu'à la plus haute contemplation dans l'amour, avec l'aide de Dieu. Evagre a le mérite d'avoir donné droit de cité dans le monachisme [140] à cette *apatheia* spiritualisée, qui y exerça, par la suite, une influence considérable, en particulier chez Maxime au VIIe siècle.

3. Cassien

Cassien, lecteur du Pontique et contemporain exact d'Augustin, est le seul Latin qui intègre vraiment l'*apatheia* à un ensemble doctrinal. Encore évite-t-il le mot, compromis par les hérétiques. Il en parle à la fois dans ses *Institutions cénobitiques* et dans ses *Conférences*, en particulier la 12e, consacrée à la chasteté. Selon Cassien, la passion n'est pas originellement mauvaise, et la colère, entre autres, peut être bonne [141], mais il en traite le plus souvent avec une nuance péjorative. Il faut s'en purifier pour obtenir un «coeur ... intact de tous troubles» [142]. On doit être «immobile» dans le succès ou dans l'échec [143], «immobile» devant les injures [144], dans une sainte patience. C'est par là que l'on accède à la charité et à la contemplation. «Mentis nostrae puritas tranquillitasque», tel est l'idéal, «le but (*scopon*) principal» [145], «une immobilité d'esprit ... et une pureté perpétuelle», comme il dit encore [146]. Cette pureté du coeur est une sorte de chasteté supérieure, où la chair même échappe aux lois physiologiques, que le sommeil n'interrompt pas, sans qu'elle atteigne cependant l'impeccabilité.

Voilà un échantillonnage des emplois que font les Pères grecs et latins de l'*apatheia* stoïcienne jusqu'au milieu du Ve siècle. Il faudrait, en fait, étudier chaque fiche, préciser le sens du mot dans chaque texte, saisir l'évolution éventuelle de la notion dans un auteur donné, mais plus souvent ses flottements et ses indéterminations, situer cette impassibilité, chez les auteurs qui la maîtrisent le mieux, par rapport aux vertus morales et spirituelles: la patience, la chasteté, la paix, la charité, la gnose, établir son rôle dans la montée du chrétien vers la contemplation. Il faudrait expliquer, devant la faveur quasi unanime des Grecs, la réserve ou l'hostilité des Latins.

---

137 *Cent.* I, 37, PO 28/1, pp. 34-35.
138 *Cent.* II, 6, PO 28/1, pp. 62-63.
139 *Pract.* 33.
140 Il faut lui associer Nil d'Ancyre dont les oeuvres se mêlent avec celles d'Evagre.
141 *Instit.* VII, 3; VIII, 9; IX, 10.
142 *Conl.* I, 6, 3; I, 7, 1.
143 *Instit.* IX, 13; cf. V, 41.
144 *Ibid.* IV, 41, 2.
145 *Conl.* I, 7, 4; I, 14, 7.
146 *Ibid.* IX, 2, 1.

Il ne suffit pas d'invoquer la crainte de l'hérésie pélagienne: l'*apatheia* n'a pas plus de succès avant 400 qu'après. Au contraire Cassien, soupçonné plus tard de pélagianisme mais reconnu orthodoxe, est le seul qui ait vraiment acclimaté la notion dans la spiritualité. Un examen attentif de l'évolution d'Augustin pourrait fournir des indications précieuses. Le réalisme des Latins et leur sens de la mesure ne constituent pas davantage une explication, puisque Cicéron et Sénèque, qui n'étaient pas moins latins, ont fait de l'*apatheia* un idéal.

Enfin, l'histoire de l'*apatheia* a une longe suite jusque dans le monde moderne. Quelle équipe entreprendra bientôt de fouiller méthodiquement et en profondeur cette immense domaine d'acculturation?

Cristianismo y aculturación en tiempos del Imperio Romano, **Antig. crist. (Murcia) VII, 1990**

LOS GIMNOSOFISTAS INDIOS COMO MODELOS DEL SABIO ASCETA PARA CÍNICOS Y CRISTIANOS

JUAN PEDRO OLIVER SEGURA

SUMMARY

The Greeks met for the first time the Indian ascetics, whom they called «gimnosophists», during the expedition of Alexander. The cynic Onesicrito was the first to manipulate the image of the gimnosophists when he put in the mouth of these ascetics the idealisms of the cynics. The supposed meeting of Alexander with the gimnosophists evolves from a simple anecdote into a long dialogue (cf. Pap. genev. 271), in which —encratic— doctrines of a gnostic sect which preached asccetism, come to light. This dialogue became very popular when it was included in The Life of Alexander of Macedon by Pseudo-Callisthenes. Later the bishop Paladio used the figure of the gimnosophists to give prestige to the anacoretes that lived in the Egyptian desert; but it also was used in the *COLLATIO* to make fun of the extremisms of the Christian monks.

Antes de la expedición de Alejandro Magno los griegos lo ignoraban casi todo acerca de la India. Ni siquiera encontramos el término «brahmán» entre los escritores de época clásica[1]. No obstante, Heródoto[2] ya tiene noticias de unos indios que no mataban animales ni sembraban ni tenían casas, alimentándose de hierbas y de las semillas cocidas de cierta planta, probablemente el arroz. Añade Heródoto que, cuando uno de estos ascetas se sentía enfermo, se alejaba de los suyos y moría en soledad, sin que nadie se ocupara de él. Los datos de Heródoto son poco

1 Hasta Diodoro Sículo (XVII 102, 7) no encontramos en Grecia el vocablo «brahmán».

2 Cf. Heródoto, III 100.

precisos, y quizá contradictorios[3]; pero es una cita muy valiosa, pues por primera vez en Occidente se menciona a los ascetas indios.

Durante la expedición del macedonio las relaciones entre griegos y brahmanes fueron casi nulas, y marcadas por la hostilidad y la desconfianza. En efecto, los brahmanes, cuya alta posición social los convertía en consejeros reales, persuadieron a algunos reyes indios para que no se sometieran al macedonio, por lo que Alejandro mandó colgar a muchos de ellos[4]. En relación con este hecho surgió un diálogo muy popular, del que conservamos numerosas variantes[5], entre Alejandro y diez brahmanes o gimnosofistas[6] que fueron llevados a su presencia acusados de incitar a la rebelión al rey Sambo o Sabas.

En este diálogo anónimo Alejandro, informado de que los gimnosofistas eran muy hábiles en responder a cuestiones difíciles, les formula una pregunta a cada uno advirtiéndoles que ha decidido matar a todos ellos, empezando por aquél que, a juicio del más anciano, responda peor. Gracias a la sagacidad de este último, que declara que cada uno ha respondido peor que los otros, se salvan los diez, porque Alejandro no sabe a quién matar primero. Este encuentro, que carece de realidad histórica, pertenece a un tema universal de la literatura popular: *el héroe que salva la vida resolviendo un enigma*. Son muchos los ejemplos que se podrían citar aquí: recordemos en Grecia a Edipo y la Esfinge; también en el *Quijote*[7] se nos describe una situación muy semejante; etc. En cuanto a las preguntas que propone el macedonio a los gimnosofistas, como «¿Qué fue antes, el día o la noche?», «¿Quiénes son más, los vivos o los muertos?», etc. pertenecen al acervo cultural del mundo helénico, de modo que también les fueron formuladas a Tales, a Anacarsis y a otros sabios griegos[8].

En la realidad histórica el encuentro de Alejandro con los brahmanes o gimnosofistas fue de muy otro modo. El macedonio, deseoso de conocer a los filósofos ascetas de la India, y puesto que ellos se negaban a presentarse ante el rey invasor, envió a Onesícrito como embajador. Onesícrito, un simple timonel en la expedición, había sido discípulo de Diógenes el cínico, lo que le convertía en la persona más idónea para cumplir esta misión. A la vuelta de la India Onesícrito escribió un libro sobre Alejandro en el que relataba su entrevista con los gimnosofistas Cálano y Dándamis. La obra se perdió, pero conservamos los resúmenes de Estrabón —él llama Mándanis a Dándamis— y de Plutarco[9].

Onesícrito, según cuenta él mismo, encontró en un bosque a quince gimnosofistas, pero fue mal acogido al principio. Cálano lo trató con dureza y le espetó que era un simple ejecutor de las

---

3 Heródoto advierte en seguida que todos los indios que acaba de mencionar son de piel oscura, como los etíopes. Por consiguiente, estos ascetas no podían ser brahmanes, sino que pertenecerían a la población dravídica, la raza autóctona que había sido sometida por los arios.

4 Cf. DIODORO SÍCULO, XVII 102, 7; PLUTARCO, *Vida de Alejandro* 59, 8; ARRIANO, *Anábasis* VI 16, 5.

5 Este diálogo puede leerse en el *Papyrus berolinensis* 13044 (=*FGrH* 153, 19); PLUTARCO, *Vida de Alejandro* 64; PSEUDO CALÍSTENES, *Vida y hazañas de Alejandro de Macedonia* III 6; CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, *Stromata* VI 4; *Metzer Epitome* (una traducción latina editada por P. H. THOMAS, Leipzig, 1966). También pasó a la tradición judía, aunque los gimnosofistas indios han sido sustituidos por ancianos judíos (*Talmud, Tamid,* 31 b).

6 El término «gimnosofista» fue un vocablo creado por los expedicionarios griegos, probablemente por Onesícrito, para aludir, como indica su etimología, a los filósofos ascetas que vivían desnudos en los bosques de la India. Tradicionalmente han sido identificados con los brahmanes en la etapa de *vānaprastha*; pero en nuestra opinión son monjes jainistas, como más adelante veremos.

7 Cf. CERVANTES, *Quijote* II 51.

8 Cf. DIÓGENES LAERCIO, I 36 y 104; PLUTARCO, *Moralia* 153 A-E (=*Banquete de los siete sabios* 8-10).

9 Cf. ONESÍCRITO, *FGrH* 134, 17 (=Estrabón, XV 1, 63-64 y PLUTARCO, *Vida de Alejandro* 65, 1-5).

órdenes de Alejandro a cambio de participar en la mesa del rey; le advirtió además de una inminente destrucción del mundo, pues Dios estaba enojado a causa de la soberbia de los hombres, en clara alusión a la expedición de Alejandro. Sin embargo, la doctrina expuesta por Cálano no se corresponde con ninguna de las tres grandes religiones de la India. En cambio, ese Dios colérico que está dispuesto a destruir el mundo se asemeja mucho más al Yavé de los profetas bíblicos [10]. Quizá —y es sólo una hipótesis— durante el largo sitio de la ciudad de Tiro Onesícrito, deseoso de comprobar el carácter cosmopolita de los principios cínicos (tal era su intención al visitar a los gimnosofistas), se había acercado a las ciudades judías para conocer el modo de vida y la doctrina de los ascetas judíos, de los que más adelante hablaremos. Poco tiempo después, cuando Onesícrito llega a la India, no tiene ningún pudor en poner doctrinas judías en boca de un gimnosofista, cuya filosofía le resultaba extraña e incomprensible.

Sin embargo Dándamis, el más anciano y jefe de aquéllos, fue más indulgente con Onesícrito. Pero Dándamis tampoco habla como un sabio indio, sino como un filósofo cínico. Onesícrito, bajo la figura de este venerable brahmán, va enunciando los principales ideales cínicos, pero en un grado aún más extremo:

a) Si los cínicos rechazaban el placer, los gimnosofistas se recreaban en el dolor físico.
b) Si Diógenes vivía en un tonel, el gimnosofista vivía a la intemperie en los bosques.
c) Si el cínico llevaba un manto raído (*tríbōn*), el gimnofista era un filósofo desnudo.
d) Si los cínicos comían y bebían frugalmente, los gimnosofistas no probaban la carne, tomaban los alimentos sin cocinar y sólo bebían agua.

Y cuando Onesícrito dice a Dándamis que también en Grecia Pitágoras, Sócrates y Diógenes habían vivido así, Dándamis replica que los griegos erraban al anteponer lo que es por costumbre (*katà nómon*) a lo que es por naturaleza (*katà phýsin*), sentencia que resume muy bien el principio fundamental de la filosofía cínica. Onesícrito les atribuye una sabiduría portentosa, muy superior a la de los filósofos griegos, pues eran capaces de predecir el futuro. La entrevista finaliza sin que, al parecer, Onesícrito consiguiera llevar ante Alejandro a alguno de ellos.

En nuestra opinión esta embajada ocurrió en la realidad histórica, aunque los hechos no ocurrieron tal como los narra Onesícrito, que los manipula en su favor para prestigiar la filosofía cínica. Pero conservamos otra versión de este mismo encuentro gracias a Megástenes, que fue embajador de Seleuco Nicátor en la corte del rey indio Sandrocoto o Candragupta. En el relato de Megástenes [11], Dándamis, ante la arrogancia de los soldados de Alejandro, que le prometen grandes regalos si acepta presentarse en la corte del rey, pero le amenazan con matarlo si se niega, replica que los regalos de Alejandro son inútiles para él, pues la tierra india le ofrece todo lo necesario, y que tampoco siente miedo, porque, si lo mataran, se liberaría del cuerpo y pasaría a una vida mejor y más pura. Finalmente, el rey macedonio ordena dejarlo en paz.

Alejandro no estaba presente y, por consiguiente, no pudo hablar personalmente con los gimnosofistas. Sin embargo, conservamos una tercera versión de este encuentro, recogida por Arriano [12], en la que Alejandro dialoga con unos sabios indios que encuentra casualmente en un bosque. Ante la presencia del rey ellos pisotean el suelo. Al preguntar Alejandro por el signifi-

10 Cf. SOFONÍAS, 3, 6-8; etc.
11 Cf. MEGÁSTENES, *FGrH* 715, 34 (= ESTRABÓN, XV 1, 68 y ARRIANO, *Anábasis* VII, 2, 2-4).
12 Cf. ARRIANO, *Anábasis* VII 1, 5 - VII 2, 1.

cado de aquel gesto, respondieron: «Alejandro, cada hombre sólo es dueño de la tierra que pisa y, cuando mueras, sólo poseerás la tierra que ocupe tu cuerpo.» Le reprocharon además su ambición y su afán inútil por conquistar más y más territorios ocasionando continuas guerras.

Tanto en este encuentro como en la versión de Megástenes es destacable el atrevimiento con que los sabios indios hablan a Alejandro: es la *parrhēsía* cínica, una de las virtudes más preciosas para los seguidores de esta secta. Así fue cómo la *parrhēsía* pasó a ser también una de las cualidades más características de los gimnosofistas.

A pesar del fracaso de los embajadores de Alejandro, el rey indio Taxiles, aliado de Alejandro, consiguió convencer a dos gimnosofistas para que hicieran una exhibición de su fortaleza física en la corte del rey macedonio. Aristobulo [13], el narrador de este suceso, afirma que el más joven de ellos, además de soportar la lluvia, sostuvo en brazos un pesado tronco durante todo el día mientras se mantenía de pie sobre una sola pierna, y que el más anciano, de menor entereza, abandonó la India y se unió a la expedición de Alejandro. Se trataba de Cálano.

Cálano se hizo célebre en la antigüedad por su forma de morir. Pues, cuando el ejército de Alejandro volvía a Susa, Cálano, sintiéndose enfermo, anunció que se quemaría públicamente. En efecto, pocos días después, Cálano, rodeado de un fastuoso ceremonial, dejó impasible que las llamas consumieran su cuerpo ante las atónitas miradas de Alejandro y de los demás expedicionarios. Diodoro Sículo, Estrabón, Filón —que recoge una supuesta carta de Cálano a Alejandro—, Plutarco, Arriano, Ateneo, Eliano, Cicerón, etc. alabaron a Cálano por desprecio a la muerte [14]. Pero los expedicionarios que lo conocieron personalmente lo acusaron de ser un adulador del rey y un farsante, advirtiendo que no era un verdadero brahmán [15].

Aunque tradicionalmente se ha venido identificando a los gimnosofistas con los brahmanes en la etapa de *vānaprastha* —cuando después de abandonar el hogar y la familia, se retiran al bosque para llevar una vida ascética—, en nuestra opinión no eran brahmanes, sino monjes jainistas. La desnudez del gimnosofista, la costumbre de tomar alimentos de los demás —cualquiera que fuese la casta a la que pertenecieran—, el suicidio, etc. apunta a los monjes jainistas llamados *digambaras* o «vestidos de aire», es decir, desnudos [16]. En cuanto a los monjes budistas, eran fácilmente identificables por la túnica de color azafrán y por la campanilla que hacían sonar para pedir limosna, tal como los describe, por ejemplo, Porfirio [17].

Hasta aquí los encuentros, con cierta base histórica, de Alejandro con los brahmanes o gimnosofistas. Pero mucho tiempo después, nada menos que siete siglos, encontramos un nuevo escrito en el que Alejandro y Dándamis dialogan largamente. Este opúsculo, conocido como *De gentibus Indiae et Bragmanibus*, se atribuye a Paladio, obispo defensor de san Juan Crisóstomo y autor de la *Historia Lausiaca*, una obra sobre los monjes ascetas del desierto egipcio.

La enorme laguna en el tiempo, que va desde los primeros historiadores de Alejandro (hacia el 300 a. C.) hasta el *Gentibus Indiae* de Paladio (a principios del s. V d. C.), empezó a com-

13 Cf. ARISTOBULO, *FGrH* 139, 41 (=ESTRABÓN, XV 1, 61).

14 Cf. DIODORO, XVII 107; ESTRABÓN, XV 1, 68; FILÓN, *Sobre Abraham* 182; ARRIANO, *Anábasis* VII 3; ATENEO, *Deipnosofistas* X 437; ELIANO, *Varia Historia* II 41 y V 6; CICERÓN, *Tusculanas* II 52; PLUTARCO, *Vida de Alejandro* 69; etc.

15 Cf. ESTRABÓN, XV 1, 64, 66 y 68; *Papyrus Genevensis* 271, IV 19 y sigs. = Paladio, *Gent. Ind.* II 4, 11, 41, etc.

16 Para más detalles sobre los gimnosofistas, remitimos a nuestra Tesis Doctoral, *Los diálogos entre el rey y el sabio en la época helenística*, Murcia, 1988, pp. 173 y sigs. (sin publicar).

17 PORFIRIO, *Sobre la abstinencia* IV 17.

pletarse cuando V. Martin[18] publicó un papiro de la mitad del s. II d. C., *PGen. 171*, que contenía dos diatribas cínicas: la primera era el diálogo de Alejandro y Dándamis y la segunda, la *Carta* VII de Heráclito a su amigo Hermodoro (en realidad fue redactada hacia el s. I d. C.). Esta carta no nos interesa ahora, pero es destacable la similitud de las críticas que leemos en ambas obras contra la corrupción de las costumbres, siempre desde el punto de vista cínico. El texto del *PGen.* nos ha llegado en un estado muy fragmentario, pero podemos suplir las lagunas del diálogo entre Alejandro y Dándamis gracias a la redacción de Paladio que, para suavizar el brusco estilo de la diatriba, se limitó a rescribir el texto del papiro en el mismo orden y con ligeras modificaciones, pero eso sí, intercalando muchas frases de su cosecha.

Y es que, sorprendentemente, el recuerdo de los gimnosofistas siguió vivo muchos siglos después de la expedición de Alejandro. No hemos de olvidar que las obras de los historiadores de Alejandro alcanzaron gran difusión y popularidad, sobre todo las que hacían referencia a la India. Muchas de las invenciones de aquellos expedicionarios quedaron convertidas en tópicos de los que no se libraron escritores de la talla de Plutarco, Arriano, Estrabón, Plinio, etc. Hemos hablado ya del enorme impacto que el suicidio de Cálano causó entre los autores griegos y latinos. Por otro lado, el ficticio diálogo de Alejandro con los diez gimnosofistas prisioneros se había popularizado muy pronto, como lo demuestra el *Papiro Berlinés*, del s. I a. C. Pero además, poco después, en tiempos de Augusto, el suicidio en Atenas de un embajador indio, también por cremación pública, reavivó el recuerdo de Cálano y los gimnosofistas. Sobre la tumba de este indio, de nombre Zarmanoquegas, había una inscripción rememorando el insólito acontecimiento[19]. Sin duda, Cálano y Zarmanoquegas fueron claros precedentes del suicidio en Olimpia del cínico Peregrino Proteo, que se quemó públicamente en la Olimpíada del año 167 d. C.[20].

Pero aunque la figura y doctrina de los brahmanes ya fue modelada y manipulada por el cínico Onesícrito, y fueron los cínicos los que en sus diatribas popularizaron los encuentros de Alejandro con los sabios indios, la figura de los gimnosofistas también interesó a otras sectas y escuelas. Fue B. Berg[21] el primero en destacar las influencias gnósticas, y en concreto de la secta de los encratitas, que afloran en el *PGen.*

Los encratitas, como su nombre indica, practicaban la *enkráteia* o fortaleza de ánimo, una virtud también cínica. El principio fundamental de la doctrina encratita se basa en la creencia de que el cuerpo, al ser creado por Dios a partir de la tierra, no puede participar de la redención y, por consiguiente, es imposible una resurrección de la carne después de la muerte, siendo el cuerpo un estorbo para el alma, la parte divina del hombre. Como consecuencia de todo ello, castigaban el cuerpo privándolo de todo placer[22]: de comer carne, de beber vino (en la Eucaristía era sustituido por el agua), de las prácticas sexuales (el matrimonio era considerado adulte-

---

18 MARTIN, V., «Un recueil de diatribes cyniques. *Pap. Genev.* inv. 271», *Museum Helveticum* 16 (1959), pp. 77-115.

19 Cf. ESTRABÓN, XV 1, 73; Dión Casio, LIV 9, 10; PLUTARCO, *Vida de Alejandro* 69, 8.

20 Véase LUCIANO, *Sobre la muerte de Peregrino* 25; FILÓSTRATO, *Vidas de los sofistas* 563.

21 BERG, B., «Dandamis: A early christian portrait of Indian asceticism», *Classica et Mediaevalia* 21 (1970), pp. 269-305.

22 Véase IRENEO DE LYÓN, *Contra las herejías* I 28, 1 (cf. I 24 y 27). Todos los escritores posteriores que hablan de los encratitas parecen depender de Ireneo (Cf. HIPÓLITO, *Refutación de todas las herejías* VIII 16 y X 18; CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, *Stromata* III 12; ORÍGENES, *De oratione* 24; EUSEBIO, *Historia eclesiástica* IV 28-29; JERÓNIMO, *De vir. il.* 29; PS. TERTULIANO, *Adv. omn. Haer.* 20; EPIFANIO, *Panarion* 46-47; FILASTRIO, *Haer.* 48, 72 y 84; etc.).

rio), etc. El encratismo se revitalizó con la incorporación de Taciano hacia el año 170 d. C. (es decir, por la misma época en que está datado el *PGen.*). Taciano era sirio y había recibido una educación griega, pero se convirtió al cristianismo y fue discípulo de Justino en Roma. Sin embargo, después del martirio de su maestro vuelve a Oriente y se incorpora al encratismo, caracterizándose por un odio exacerbado hacia la cultura griega.

Quizá ya san Pablo aludía a los encratitas cuando advierte a Timoteo que aparecerán falsos maestros que prohibirán el matrimonio y rechazarán los alimentos creados por Dios [23]. En verdad la tradición ascética de los judíos se remonta al Antiguo Testamento, en donde se nos habla de los recabitas, que no bebían vino ni sembraban ni construían casas [24]. Recuérdese también la figura de Juan el Bautista o el ayuno de Jesús en el desierto durante cuarenta días, en recuerdo de los cuarenta años que los hebreos anduvieron errantes por el desierto después de salir de Egipto. Filón y Josefo nos describen la vida de otros ascetas judíos: los esenios en Israel y los terapeutas en Egipto [25]. Incluso Eleazar, el cabecilla de los zelotas amotinados en Masada, proclama casi con las mismas palabras que el gimnosofista Dándamis: «No temo la muerte, pues durante la vida el alma inmortal es prisionera del cuerpo y sufre con él; pero al morir el alma queda liberada y va junto a Dios» [26]. Parece, pues, verosímil que Onesícrito, como decíamos antes, hubiera conocido a los ascetas judíos mientras Tiro resistía el asedio de Alejandro y que hubiera puesto en boca de los gimnosofistas doctrinas judías.

En fin, la relación del *PGen.* con los encratitas es clara: los gimnosofistas, según el *PGen.* y el *Gent. Ind.* de Paladio, no bebían vino, se abstenían de comer carne y alimentos cocinados y sólo mantenían relaciones sexuales para evitar que el pueblo de los brahmanes se extinguiera. Así, únicamente durante los meses de julio y agosto los brahmanes cruzaban el río Ganges para visitar la zona de las mujeres; pero, cuando ya tenían dos hijos (uno que sustituyera al padre y otro a la madre), dejaban de atravesar el río [27]. Además, hay otras influencias gnósticas en el *PGen.*: Alejandro dirige una oración a la Sabiduría [28], uno de los treinta eones que conforman el Pleroma; son frecuentes las alusiones a Dios como «demiurgo»; se dice que el alma está encerrada en el cuerpo y que, a su vez, vivimos encarcelados en este mundo bajo la bóveda celeste, que fue encorvada por Dios [29]; etc.

Para nosotros la relación del *PGen.* con los encratitas es evidente. Pero, incomprensiblemente, B. Berg, el primero en apuntar esta relación, no menciona la única obra conservada de Taciano, la *Diatriba contra los griegos*. Las críticas de Taciano contra todo lo griego presentan numerosas coincidencias con las que realiza Dándamis contra la corrupción de las costumbres griegas. Por lo demás, nosotros hemos encontrado algunas frases de Taciano casi idénticas a las del *PGen.*, aunque no llegamos a proponerlo como autor de este papiro [30].

Las influencias del encratismo en el *PGen.* es tan clara, que la imagen de los brahmanes en

---

23 S. PABLO, *I Timoteo* 4, 1-4.

24 JEREMÍAS, 35, 1-19.

25 Para los esenios véase FILÓN, *Todo hombre bueno es libre* 72-91; JOSEFO, *Guerra judía* II 119-161; PLINIO, V 73; etc. Para los terapeutas véase FILÓN, *Sobre la vida contemplativa* pássim; EUSEBIO, *Historia eclesiástica* II 17; etc.

26 Cf. JOSEFO, *Guerra judía* VII 344 y 351-357 y *PGen.* I 45 (=PALADIO, *Gent. Ind.* II 27).

27 Cf. PALADIO, *Gent. Ind.* I 13; Pseudo Calístenes, III 6.

28 Cf. PALADIO, *Gent. Ind.* II 2.

29 Cf. *PGen.* I 50-53 (=PALADIO, *Gent. Ind.* II 27).

30 Para todas estas cuestiones filológicas remitimos a nuestra Tesis Doctoral (ver nota 16), pp. 254 y sigs.

Occidente fue la que modelaron cínicos y encratitas. Hipólito[31], el primer antipapa, en su *Philosophoumena* o *Refutación de todas las herejías*, al describir la falsa doctrina de los brahmanes, les atribuye en realidad ideas gnósticas y encratitas. Por ejemplo, acusa a los brahmanes:

a) de abstenerse de los seres creados por Dios para alimento de los hombres (pero los brahmanes sólo se abstienen de la carne en ciertos períodos ascéticos);
b) de condenar la procreación (los brahmanes pueden casarse y tener hijos);
c) de considerar el cuerpo una vestimenta opaca que oculta la luz del alma, que sólo resplandecerá con la muerte del cuerpo (doctrina totalmente extraña al brahmanismo);
d) el Dios-Luz que Hipólito atribuye a los brahmanes tiene paralelos en otras sectas gnósticas, como los valentianos, e incluso en los esenios de Qumrâm.

Sabemos con seguridad que Hipólito leyó el texto del *PGen.*[32]; pero también lo leyó —y esto demuestra su enorme difusión— el Pseudo Calístenes, el autor de la célebre novela sobre Alejandro. Mas en ella Dándamis no habla ni como filósofo cínico ni como gnóstico encratita, sino más bien como un respetable filósofo estoico, confiado a la protección de la Providencia[33]: el Pseudo Calístenes no quiere que un filósofo de la secta del perro desprestigie su obra. Por lo demás, las diferencias entre cínicos y estoicos no fueron grandes en los comienzos y, posteriormente, estoicos como Epicteto bien podían ser incluidos entre los cínicos.

Por último, el *PGen.*, como ya dijimos, cayó en manos de Paladio, en cuya nueva redacción (no hay motivos para dudar de la paternidad de Paladio sobre el *Gent. Ind.*[34]), bajo la figura de los gimnosofistas, se ocultan ahora los anacoretas del desierto egipcio. Paladio no suprimió las ideas gnósticas (quizá porque en su tiempo ya era difícil reconocerlas como tales). En cuanto a la doctrina cínica del *PGen.*, hemos de recordar que en tiempo de Juliano el Apóstata cínicos y cristianos hicieron causa común contra el emperador. Desde entonces los cínicos fueron mejor vistos por los Padres de la Iglesia, que citan ya a Diógenes favorablemente, equiparándolo a Sócrates por su entereza de ánimo y desprecio de las riquezas y de los placeres[35].

El opúsculo de Paladio alcanzó gran difusión y fue en seguida traducido al latín, según la tradición por su contemporáneo san Ambrosio. Desde entonces no dejaría de copiarse: son muy numerosos los códices griegos y latinos que en la edad Media contienen el texto del *Gent. Ind.* o parte de él.

Sin embargo, no acaban aquí los encuentros de Alejandro con los brahmanes, porque el opúsculo de Paladio recibió una réplica contundente en la denominada *Collatio*, un intercambio epistolar entre Alejandro y Dándamis, ahora llamado Díndimo. Conservamos únicamente el texto latino, pero es muy probable que sea la traducción de un original griego desaparecido. El anónimo autor se pone, por primera vez, de parte del macedonio, que se burla de la vida ascética de los brahmanes (es decir, de los eremitas cristianos) razonando que, si la vida feliz consiste en vivir recluido en un espacio reducido, en no tener vivienda, en no beber vino, en no comer carne ni alimentos cocinados, en abstenerse de las prácticas sexuales, en realizar durísimos ejercicios

31 HIPÓLITO, *Refutación de todas la herejías* I 24.

32 Remitimos a nuestra Tesis Doctoral (ver nota 16), pp. 270, n. 17.

33 Cf. PSEUDO CALÍSTENES, III 6.

34 Véase nuestra Tesis Doctoral, pp. 337 y sigs.

35 Véase BUORA, M.: «L'incontro tra Alessandro e Diogene: tradizione e significato», *Atti dell'Istituto Veneto* (1973-4), pp. 261 y sigs.

ascéticos, etc., entonces los hombres más felices serían los presos que sufren tormento en las salas de tortura. Alejandro termina diciendo: «Esa filosofía está muy bien para hombres simples y necios, pero no para nosotros» [36]. Esta burla a los monjes y eremitas cristianos explicaría muy bien el porqué de la pérdida del original griego.

Pero, aunque el autor de la *Collatio* pudo ser un pagano que quiere burlarse de ciertas prácticas cristianas, nosotros creemos más verosímil que las cartas surgieran entre ciertos sectores de la Iglesia preocupados por los extremismos de algunos monjes y anacoretas [37]. Por ejemplo, Tertuliano [38] advierte expresamente que los cristianos no son brahmanes o gimnosofistas que vivan apartados en los montes. En efecto, monjes y eremitas no eran muy bien vistos por los demás cristianos, como lo demuestra el hecho de que san Juan Crisóstomo se viera obligado a escribir una apología *Contra los detractores de la vida monástica* [39], entre los que incluye por igual a paganos y cristianos. De no haber sido entendida así, la *Collatio* no se habría conservado en latín ni Alcuino se habría atrevido a enviar una copia al emperador Carlomagno, a quien tácitamente equipara con Alejandro Magno [40].

Finalmente el encuentro de Alejandro con los brahmanes se incorporó en la edad Media al ciclo de Alejandro. En España, por ejemplo, este diálogo aún puede leerse en la *General Storia* de Alfonso X el Sabio [41] y en el *Libro de Alexandre* [42], pero aquí los gimnosofistas han sido sustituidos por sabios escitas, que reprochan abiertamente al macedonio su modo de vida, su ambición, etc.: es un claro reflejo de la situación socio-política de la época, en la que la nobleza y los caballeros de la corte tenían gran poder e influencia sobre el rey.

Pero no hay que olvidar que los encuentros de Alejandro con los sabios indios se enmarcan en un doble *agón*. De un lado tenemos el *agón* entre Grecia y la India: un tema de origen griego en el que los indios siempre se muestran superiores a los griegos. Los enfrentamientos que conforman este *agón* son tres [43]. El primero, y que sirvió de modelo a los otros dos, es el del macedonio Alejandro con los gimnosofistas indios. El segundo constituye el argumento del *Milindapañha*, extensísima obra escrita en pali, en la que el monje budista Nagasena consigue convertir para su religión al rey griego de Bactra, de nombre Menandro o Milinda: se compuso, pues, con un claro fin proselitista en una fecha muy tardía, quizá en el s. I d. C. Y el tercer encuentro de este *agón* es el de Apolonio de Tiana con los brahmanes de la India según el relato de Filóstrato [44], que le hace viajar hasta la India para aprender de los brahmanes sus arcanos saberes; de esta forma Filóstrato pretende poner al taumaturgo de Tiana por encima de todos los filósofos griegos.

---

36 *Collatio* (Epístola V). Citamos aquí sólo dos ediciones: ALCUINO, *PL* 101, cols. 1366-1375, y PFISTER, F., *Kleine Texte zum Alexanderroman*, Heidelberg, 1910.

37 Una muestra de los extremismos a que llegaron los anacoretas cristianos puede leerse, por ejemplo, en la *Historia Lausiaca* de Paladio (hay trad. esp. de SANSEGUNDO, L. E., *Paladio. El mundo de los padres del desierto*, Madrid, 1970). Sobre las causas que favorecieron la continencia sexual en esta época recomendamos el excelente libro de ROUSSELLE, A., *Porneia. Del dominio del cuerpo a la privación sensorial* (trad. esp. de J. Vigil, Barcelona, 1989).

38 Cf. TERTULIANO, *Apologético* 42.

39 Cf. S. JUAN CRISÓSTOMO, *Adversus oppugnatores vitae monasticae* I 2.

40 Cf. ALCUINO, *PL* 101, col. 1375.

41 ALFONSO X EL SABIO, *General Storia* IV 61-68.

42 *Libro de Alexandre*, estrofas 1916-1941.

43 Véase FESTUGIÈRE, A. J., «Trois rencontres entre la Grèce et l'Inde», *Revue de l'Histoire des Religions* (1943), 32-45.

44 FILÓSTRATO, *Vida de Apolonio de Tiana* III 16 y sigs.

De otro lado, los encuentros de Alejandro con los sabios indios se enmarcan en el *agón* del rey y el sabio, un tema típicamente griego. La evolución de este *agón* es muy compleja[45]. Pero, resumiendo, podemos decir que ya en Homero sirve para mostrar cómo los dioses castigan a los reyes que cometen *hýbris* al maltratar a los sacerdotes y adivinos, los verdaderos sabios en la sociedad homérica gracias a su inspiración divina. Pero en seguida se transforma en un *agón* sobre la felicidad. Durante las guerras médicas se utiliza para demostrar cuán superior y más feliz es el modo de vida del hombre griego, sencillo y autárquico, frente al lujo y la molicie de la vida oriental, cuyos máximos representantes son los reyes Creso y Sardanápalo, o sencillamente el rey persa. Después, en la Atenas democrática, este *agón* sirve para contraponer la felicidad del simple ciudadano frente a la odiosa vida del tirano, temeroso de morir asesinado en cualquier momento. Más tarde, en época helenística, sólo el sabio es digno de enfrentarse al rey, pues sólo el filósofo de vida austera posee las virtudes necesarias para alcanzar la felicidad.

Y, entre todas las escuelas filosóficas, son los cínicos los únicos que, por su *parrhēsía* y ascetismo —y no por su sabiduría—, se muestran superiores a todos los demás hombres. Los protagonistas del *agón* del rey y el sabio serán siempre, de un lado, Diógenes el cínico o los gimnosfistas indios (sc. cínicos disfrazados de brahmanes) y, de otro lado, su contemporáneo Alejandro, convertido en paradigma de rey todopoderoso por sus enormes conquistas y riquezas y por haber muerto invicto. Pero en este *agón* sobre la felicidad el sabio siempre resulta vencedor: la célebre liberalidad de Alejandro carece de valor para el sabio asceta que nada desea, porque es feliz con lo poco que tiene y está libre de deseos. Además la muerte prematura del macedonio y la consiguiente división del imperio recién conquistado revelaba la inutilidad de sus esfuerzos y afanes: Alejandro se muestre simplemente como un esclavo de su desmedida ambición.

Los discursos que el sabio dirige al rey son, pues, auténticas diatribas en las que se critica con dureza los vicios y las costumbres depravadas del rey y de toda la sociedad (sería prolijo enumerar aquí cada uno de los temas que el sabio censura). Así, no es de extrañar que las críticas de Dándamis contra Alejandro y los griegos de su época —tal como las leemos en el PGen.— coinciden en realidad con las que Petronio y Juvenal hacen de la sociedad romana, pues fue en época imperial, y no en tiempos de Alejandro, cuando se compuso el *PGen.*

El *agón* del rey y el sabio tiene también un claro valor simbólico, cargado de contenido político, que podía actualizarse en cualquier momento: las críticas a Alejandro podían interpretarse como un ataque a un emperador concreto. Podemos afirmar, por ejemplo, que en el *Discurso* IV de Dión de Prusa, un diálogo entre Alejandro y Diógenes, la figura del macedonio encubre al joven emperador Domiciano y la de Diógenes al propio Dión, desterrado de Roma por el emperador[46]. También conservamos una supuesta carta de Diógenes a Alejandro (*Carta* 33), en la que es muy probable que Alejandro, presentado como un «niño invicto», pueda identificarse con Heliogábalo, el emperador *niño* que fomentó en Roma el culto al dios Sol, conocido en el imperio como *Sol Invicto*[47].

Estudiar cómo la imagen de los brahmanes o gimnosofistas fue evolucionando en el mundo greco-latino hasta convertirse en modelo de ascetismo para cínicos y encratitas es, pues, un tema bastante complejo, principalmente a causa de esa larguísima tradición y al carácter anóni-

---

45 Para más detalles remitimos de nuevo a nuestra Tesis Doctoral (ver n. 16), pp. 517-525 y 597 y sigs.

46 Cf. HÖISTAD, R.: *Cynic Hero and cynic King*, Lund-Upsala, 1948, pp. 219 y sigs.

47 Véase nuestra Tesis Doctoral, pp. 44-47.

mo de los escritos. Nosotros nos hemos limitado aquí a mostrar cómo la prestigiosa figura de los brahmanes fue manipulada a lo largo de las distintas épocas por escuelas y sectas muy diversas, y con muy diversos fines.

Cristianismo y aculturación en tiempos del Imperio Romano, **Antig. crist. (Murcia) VII, 1990**

ALGUNAS CONSIDERACIONES EN TORNO A LOS ORÍGENES CRISTIANOS EN ESPAÑA

JOSÉ ORLANDIS

SUMMARY

It is advisable that the modern history manuals don't omit the mention of the Jacobean traditions when they try to explain the unclear question of the christian origins in Hispania. A hypothetical apostolic trip from the Near East to the Iberian Peninsula was not imposible in the political-economical context of the first century. A missionary adventure analogical to that atributed traditionally to Saint James the Apostol was carried out in the sixth century and in historical conditions less favorable by Saint Martin de Braga. Besides, the Christianization of Galicia seems to be an ancient phenomenon with unique characteristics reflected in the *PAROCHIALE SUEVUM*.

1. CIENCIA HISTÓRICA Y RELIGIOSIDAD POPULAR

Ha pasado ya casi un siglo desde que la autoridad prestigiosa de Mons. Duchesne viniera prácticamente a relegar al desván de las leyendas las tradiciones jacobeas de la predicación en España del Apóstol Santiago el Mayor y la posterior traslación de su cuerpo a Galicia, tras el martirio en Jerusalén hacia el año 44 de la Era cristiana[1]. Paradógicamente, a lo largo de este tiempo la devoción popular al Apóstol no ha desaparecido ni menguado: han continuado celebrándose los Años Santos compostelanos, los caminos de Santiago han seguido poblados de peregrinos deseosos de venerar el sepulcro del Apóstol y por primera vez en su historia,

1 DUCHESNE, L.: «Saint Jacques en Galice», en *Annales du Midi,* 21 (1900), pp. 145-180. Una completa puesta al día sobre la cuestión jacobea puede encontrarse en la voz «Santiago», escrita por GUERRA CAMPOS, J., en «DHEE», IV (1975), pp. 2.183-2.191.

Compostela ha registrado la presencia de un Pontífice Romano, el Papa Juan Pablo II que visitó solemnemente la basílica en la memorable jornada del 9 de noviembre de 1982.

Este manifiesto contraste parece reflejar la aceptación pacífica de una abierta dicotomía entre el ámbito de la ciencia histórica y el de la religiosidad popular. Seguiría ésta alimentándose de las milenarias tradiciones apostólicas, mientras que tratados y manuales modernos de Historia, no es ya que formulen reservas acerca de los fundamentos reales de tales tradiciones, al tratar de los orígenes cristianos en Hispania, sino que omiten toda referencia a ellas. Lo que no es óbice, de otra parte, al interés erudito por la huella que la devoción al Apóstol ha dejado en diversos campos de la realidad española y europea: en la literatura, en el arte, en la liturgia o en la economía.

2. DESDE UNA PERSPECTIVA DE ANTIGÜEDAD TARDÍA

Omitir cualquier referencia a las tradiciones jacóbeas al exponer los orígenes cristianos en España sería una postura lógica en el caso de que la investigación histórica hubiera conseguido una incuestionable certeza, fundada en razones positivas, acerca de la inverosimilitud de aquellas tradiciones. Mas esto es justamente, lo que a mi juicio no se da con respecto al oscuro problema de los *primordia christiana* en la Península Ibérica.

Dejando al margen los aspectos arqueológicos relacionados con las excavaciones realizadas en el subsuelo de la catedral compostelana y el reciente descubrimiento de la lastra sepulcral de Anastasio mártir, me limitaré a formular algunas consideraciones que surgen de modo espontáneo, cuando se contempla la cuestión donde la perspectiva de la Antigüedad Tardía. Efectivamente, desde una tal perspectiva, resulta lícito, en mi opinión, hacer algunas afirmaciones, aunque sea tan sólo a título de hipótesis, que podrían resumirse de antemano en las siguientes proposiciones:

1.ª No existen argumentos que invaliden de modo incuestionable la historicidad de los fundamentos de hecho de las tradiciones jacobeas; más aún, los pretendidos viajes apostólicos de Oriente a Hispania eran posibles en el contexto histórico-geográfico contemporáneo, esto es el correspondiente al siglo I de nuestra Era.

2.ª Si a ello se añaden las peculiares características de la temprana cristianización de *Gallaecia,* tendremos algunas razones no despreciables para sostener —y es a ello a lo que pretendemos llegar— que omitir toda referencia a las tradiciones jacobeas —aunque sea, insistimos, a título de hipótesis verosímil, avalada por el peso de los siglos— constituiría una actitud —o quizá un apriorismo— que no se halla suficiente justificado en el propio terreno de la Ciencia histórica.

3. LOS SILENCIOS DE LAS FUENTES HISPÁNICAS

La primera constatación que ha de hacer cualquier observador de la historia religiosa española, desde la perspectiva de la Antigüedad tardía, es la pobre resonancia que ha tenido entre los escritores hispanos de la época la tradición de la predicación de Santiago el Mayor en la Península Ibérica. El tratado *De ortu et obitu patrum,* escrito con razonable probabilidad por san Isidoro de Sevilla antes del año 612, constituye el primer testimonio aparecido en España

que de modo expreso atribuye al apóstol Santiago la Península como su tierra de misión[2].

Es indudable que este silencio casi completo de las fuentes romano-cristianas y visigodas de Hispania en torno a la venida y predicación de Santiago impresiona vivamente al historiador. Es el gran argumento del silencio, el más formidable, quizá, de los aducidos en su día por Mons. Duchesne: ¿por qué guardan silencio, por qué no dicen nada escritores y fuentes que lógicamente debieran hablar? El silencio de los textos es sin duda un importante escollo, uno de tantos enigmas con los que tropieza el historiador al estudiar el pasado de la humanidad. Pero si el silencio constituye un enigma y representa una innegable dificultad para las tradiciones jacobeas, hay que reconocer que resulta todavía mucho más incomprensible el silencio —absoluto y sin paliativos— que guardan las fuentes y tradiciones españolas en torno a la venida a Hispania de san Pablo.

La venida de san Pablo a España constituye un hecho que puede considerarse históricamente probado por testimonios literarios que se remontan a los siglos I y II. El proyecto de viaje a Hispania anunciado par el Apóstol de las Gentes en la Epístola a los Romanos[3], fue, según todos los indicios, un propósito cumplido al quedar libre Pablo tras la primera cautividad romana. Así lo afirman una serie de fuentes muy antiguas, entre las que basta recordar, por su innegable autoridad, la carta del papa Clemente Romano a los Corintios y el Fragmento de Muratori. A esta conclusión llegaba también el Prof. Díaz y Díaz cuando escribía: «La presencia evangelizadora de S. Pablo en Hispania parece hoy fuera de toda duda razonable»[4].

Frente a esta práctica certeza histórica, fundada en el testimonio de fuentes no hispanas de extrema solvencia, no resulta fácil comprender la razón de la falta en España de cualquier huella literaria o tradicional acerca del viaje paulino: «Es sorprendente —sigue diciendo el ya citado Díaz y Díaz— que dentro de Hispania no se conserven en absoluto tradiciones paulinas ni la Iglesia hispánica se haya sentido continuadora de Pablo»[5]; y el erudito historiador no encuentra otra explicación a este vacío que una ruptura de continuidad entre la predicación del Apóstol y las cristiandades posteriores. Mas ni aún siquiera esta interrupción —si es que la hubo— parece razón suficiente para explicar el silencio de las fuentes hispanas de la Antigüedad tardía, y en concreto de la Patrística visigoda. ¿Por qué no hacen la menor referencia a la venida de san Pablo escritores eclesiásticos, expertos conocedores de la Sagrada Escritura, a quienes no pudo pasar inadvertido el pasaje de la Epístola a los Romanos en que el Apóstol expresaba su propósito de viajar a España y que quizá conocieran también la carta de san Clemente papa a los Corintios, o algunas de las otras referencias al viaje paulino existentes en fuentes no hispanas del siglo II? Es sorprendente que san Isidoro, minucioso recolector de datos eruditos de la Antigüedad clásica y cristiana, no haga la menor alusión al proyecto anunciado por san Pablo de visitar Hispania, ni en el libro VI de las «Etimologías» al dar noticia de las Epístolas, ni en el VII, al tratar la biografía paulina[6]. En suma, el argumento del silencio de las fuentes españolas

2 DÍAZ Y DÍAZ, M. C.: *Index Scriptorum Latinorum Medii Aevi Hispanorum* (Madrid, 1959) n.º 103. Vid. de este mismo autor, «En torno a los orígenes del Cristianismo hispánico», en el volumen *Las raíces de España,* editor GÓMEZ-TABANERA, J. M. (Madrid, 1967), p. 426; y «El lugar de enterramiento de Santiago el Mayor en Isidoro de Sevilla», en *Compostellanum* I (1956), pp. 881-885.

3 Rom. XV, 28.

4 DÍAZ Y DÍAZ, M. C.: «La cristianización en Galicia», en el volumen *La Romanización de Galicia. Cuadernos del Seminario de Estudios cerámicos de Sargadelos, 16* (La Coruña, 1976), p. 108.

5 *Ibid.*

6 *Etym.* VI, 2, 44-45 y VII, 9, 8-9.

en torno a la tradición jacobea y el todavía más completo que guardan sobre la venida de san Pablo, constituyen ciertamente un misterio, un problema difícil de esclarecer; pero no puede concluirse —porque los hechos lo desmienten— que este argumento tenga fuerza probatoria para invalidar históricamente las tradiciones apostólicas hispanas.

4. LO VEROSÍMIL Y LO POSIBLE

Una doble pregunta previa parece obligado plantearse en cualquier intento de reconsideración de la cuestión jacobea: ¿resulta verosímil que hace veinte siglos pudiera concebirse en algún lugar del Medio Oriente el designio de ir a misionar las tierras remotas del Occidente hispánico; ¿existían los medios indispensables —es decir, las naves— que viajasen con frecuencia desde el Mediterráneo oriental hasta las costas de la Península Ibérica? Una respuesta a esta doble pregunta, desde la perspectiva de la Antigüedad tardía, podría materializarse en un personaje real: san Martín de Braga. Lo que Martín concibió y realizó en el siglo VI, cuando la mayor parte del Occidente europeo y de Hispania se hallaban fuera de la órbita política bizantina, tras el incompleto éxito de la Reconquista justinianea, eso mismo parece presumible que fuera todavía más fácil en el contexto cultural y material del Imperio clásico del siglo I, cuando reinaba la paz augusta y era más estrecha la interconexión entre las diversas tierras pertenecientes a un mismo Imperio romano.

Llama la atención la abundancia de noticias llegadas hasta nosotros sobre personajes de los siglos IV y V, que peregrinaron desde Galicia a los Lugares Santos de Oriente: la virgen Eteria, Paulo Orosio, Idacio, los Avitos de Braga, Toribio de Astorga... En sentido inverso, un presbítero de Arabia, Germán, viajó desde Oriente a Galicia en el año 435 y se entrevistó con Idacio[7]. Estos frecuentes viajes son una prueba de la existencia de intensas relaciones por mar entre el Oriente próximo, el África latina e Hispania, incluyendo la pervivencia de una de las rutas marítimas más famosas de la Antigüedad: la ruta de las Casitérides —la del estaño—, que desde tiempos remotos enlazaba las riberas del Mediterráneo oriental con las Islas Británicas, tocando a su paso las rías y puertos del noroeste de la Península Ibérica.

5. LAS COMUNICACIONES ENTRE EL MEDITERRÁNEO ORIENTAL Y EL NOROESTE HISPÁNICO

J. N. Hillgarth ha estudiado modernamente las relaciones entre el Oriente próximo, España y el norte de Europa, en especial las Islas Británicas. Cauce principal de estas relaciones era la citada ruta marítima, que sirvió de vehículo, no tan solo a transacciones mercantiles, sino también a influencias artísticas y literarias, litúrgicas y jurídicas[8]. Esta ruta, por la que circula-

---

7 TORRES RODRÍGUEZ, C.: «Peregrinaciones de Galicia a Tierra Santa en el siglo V. Hidacio», en *Compostellanum*, I (1956), pp. 446-448; cfr. MOLÉ, C.: «Uno storico del V secolo: Il vescovo Idazio», en *Siculorum Gymnasium*, XXVII, 2 (1974), pp. 284-293, especialmente.

8 HILLGARTH, J. N.: «The East, Visigothic Spain and the Irish», en «Sonderdruk aus *Studia Patristica*, IV. Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur», 79 (Berlin, 1961), pp. 442-455; «Visigothic Spain and Early christian Ireland», en *Proceedings of the Royal Irish Academy*, vol. 62, section C, n.º 6, pp. 167-194.

ban viajeros y se transmitían noticias, seguía abierta a principios del siglo VII, en unos tiempos en que el Occidente barbárico y el Levante mediterráneo eran dos mundos mucho menos relacionados entre sí de lo que habían estado en épocas anteriores. La «Vida de san Juan Limosnero» contiene el relato del viaje comercial de una nave de la flota del Patriarcado de Alejandría a las Islas Británicas, llevando trigo y regresando con un cargamento de estaño, viaje que tenía lugar cuando apenas faltaban algunas décadas para la conquista de Egipto por los árabes.

Otro testimonio de cuán familiar resultaba a los navegantes de los siglos V-VI la segunda singladura de esta vía marítima —la que iba desde Hispania al Archipiélago británico— lo constituye la instalación en el litoral norte de Galicia de una colonia de bretones emigrados de la Britania insular, a raíz de la conquista anglosajona. Como se sabe, la mayor parte de los fugitivos de Britania al Continente se trasladaron a la península de la Armórica —la Bretaña francesa—; pero un grupo, sin duda de cierta importancia, buscó refugio en las costas del noroeste hispánico, unas tierras más distantes pero también conocidas, de resultas de las antiguas relaciones marítimas, y donde los emigrantes fundaron una colonia con un obispado propio, la diócesis de Britonia. Si todo esto ocurría en los siglos VI y VII, ¿cuánto más fáciles y frecuentes serían las comunicaciones por las rutas tradicionales en los días pacíficos del Imperio romano clásico, cuando Plinio podía escribir en su «Historia Natural»: «¡Qué mayor milagro que una vela haga la travesía de Cádiz, sita en las Columnas de Hércules, a Ostia en siete días y desde la Hispania citerior en cuatro!»[9].

6. LA ODISEA MISIONERA DE SAN MARTÍN DE BRAGA

En el contexto histórico de la mitad del siglo VI se encuadra la venida a España de Martín Bracarense. Era originario de Panonia y había recibido su formación ascética y literaria en el Oriente cristiano, donde sintió la vocación misionera. En su epitafio, compuesto por él mismo, Martín atribuye a una moción divina, a un impulso de lo alto —*divinis nutibus actus*[10]— su decisión de marchar a Galicia, para evangelizar aquella lejana región, cuya situación religiosa y política le era sin duda bien conocida. Pérez de Urbel —y con él Albert Ferreiro, un joven historiador norteamericano— han pensado que el itinerario seguido por Martín desde Oriente pudo pasar por Roma y Tours, para terminar finalmente en Galicia[11]. Es cierto que un verso de incierto sentido —*Pannoniae ut perhibent, veniens e parte Quirites* del poema que le dedicó Venancio Fortunato puede sugerir una estancia de Martín en Roma. Pero el testimonio de san Isidoro en sus «Varones ilustres» es categórico en lo referente al viaje de Martín: *ex Orientis partibus mavigans Galliciam venit*— «vino navegando desde las regiones de Oriente a Galicia»[12]. La noticia —transmitida por Gregorio Turonense— de que sobre la puerta meridiana de

---

9 *Historia Naturalis*, lib. XIX, cap. I.

10 VIVES, J.: *Inscripciones cristianas de la España romana y visigoda* (Barcelona, 1969), n.º 275.

11 PÉREZ DE URBEL, J.: *Historia de los Monjes españoles en la Edad Media*, I (Madrid, 1945), p. 185; FERREIRO, A.: «The westward journey of St. Martin of Braga», en *Studia Monastica*, 22 (1980) pp. 243-251.

12 CODOÑER MERINO, C.: *El «De Viris illustribus» de Isidoro de Sevilla. Estudio y edición crítica* (Salamanca, 1964), p. 145.

la basílica de san Martín en Tours existía una inscripción, con unos versos dedicados a este santo por su homónimo de Galicia, no implica forzosamente que el Bracarense pasara por Tours antes de llegar a su destino y que aquellos versos fueran compuestos en esa circunstancia. Lejos de eso, los versos finales —*electum propriumque tenet te Gallia gaudens/pastorem, teneat Gallicia tota patronum* produce la impresión de haberse escrito en una época en que Martín de Braga se hallaba ya firmemente arraigado en Galicia; más aún, el hecho mismo de que el poema fuera puesto en lugar tan honorífico parece señal de la fama de que gozaría su autor al tiempo en que lo compuso, fama que sería prematura referida al momento en que se dirigía a España para iniciar su misión[13].

La historia del apóstol de los suevos sugiere cuando menos algunas consideraciones. En primer término, que en el Oriente mediterráneo existía aún, a mediados del siglo VI, una información suficiente sobre la remota Galicia. Y las circunstancias que allí se daban, información que llegaría por el cauce de unas comunicaciones regulares o al menos frecuentes; y en segundo lugar que allí, en Oriente, un varón apostólico pudo sentirse llamado a desarrollar su acción misionera en aquel lejano país occidental y encontró los medios para realizar su deseo: es decir, para trasladarse en viaje marítimo desde el Mediterráneo oriental hasta el Finisterre de Hispania. De todo lo dicho hasta aquí, parece lícito extraer una conclusión: la odisea marítima de Martín de Braga en el siglo VI hace, por lo menos, que no pueda tacharse de inverosímil una expedición apostólica de análogo recorrido y destino en la coyuntura más propicia y fácil del siglo I de nuestra Era.

San Martín de Braga fue el artífice de la conversión de los suevos al catolicismo; mas no limitó su trabajo misional al reducido grupo de descendientes de los invasores germánicos que a comienzos del siglo V habían creado el primer reino bárbaro de la Península Ibérica. Martín extendió su acción pastoral a la mayoritaria población indígena porque —y eso es lo que ahora importa recordar— el Bracarense se encontró en *Gallaecia* con una cristiandad antigua y una Iglesia implantada desde hacía siglos, cuya historia había registrado ya no pocos avatares.

7. LOS ORÍGENES CRISTIANOS EN GALICIA

Los orígenes cristianos en la *Gallaecia* romana han dejado escasas huellas en las fuentes; pero sí las suficientes para poder afirmar que el fenómeno de la cristianización revistió allí rasgos singulares. *Gallaecia* fue quizá la única región de España donde no caminaron al mismo paso evangelización, urbanización y romanización. En esta tierra poco romanizada —o mejor, quizá, con una romanización atípica, consecuencia de la relativa escasez de ciudades—, la implantación cristiana parece haber sido notablemente precoz. Es cierto que hasta mediados del siglo III —hacia el año 255— no tenemos constancia literaria explícita acerca de una comunidad cristiana concreta. Pero la consulta elevada en aquella fecha por los cristianos de León a san Cipriano y a los obispos del África cartaginesa sobre si unos obispos libeláticos —entre ellos el suyo, Basílides— podían reintegrarse a la dirección de sus antiguas iglesias, acredita la existencia en aquella ciudad de una comunidad importante y organizada, presidida por un obispo y con despierta conciencia eclesial. Estas notas parecen signo de una vieja solera cristiana, que hubo

---

13 VIVES: *Inscripciones cristianas*, n.º 349. Vid. *MGH, Scriptores rerum merovingicarum, I, 1. Gregorii episcopi Turonensis Libri Historiarum X*, ed. B. Krusch y W. Levison (Hannover, 1951), V, 37.

de requerir no poco tiempo para constituirse; y en todo caso, la noticia de estos documentos literarios sobre la cristiandad de León de ningún modo obliga a pensar que se tratara de un caso aislado y excepcional, ni excluye la existencia contemporánea y anterior de otros núcleos cristianos en el noroeste peninsular.

Los indicios de vieja implantación cristiana en *Gallaecia* parecen recibir una confirmación significativa a través del testimonio arqueológico aportado por las excavaciones realizadas en el subsuelo del templo del Apóstol en Compostela. No vamos —como ya anunciamos al principio— a profundizar en este campo, que ha de quedar reservado al juicio de los expertos y cuyas conclusiones definitivas quizá no sea posible todavía formular. Aquí intentamos tan sólo —desde nuestra perspectiva de la Antigüedad tardía— llamar la atención sobre algunos aspectos particulares de la cristianización de Galicia, que parecen ilustrativos y dignos de tenerse en cuenta. Son los rasgos singulares que han hecho escribir a un historiador inglés —Roger Collins—, en un moderno libro: «Galicia fue algo excepcional. Era una región, apenas penetrada poco más que a nivel militar por la civilización romana y resulta difícil de comprender el grado de desarrollo alcanzado por la organización eclesiástica de la provincia al final del período romano»[14].

8. EL PRISCILIANISMO

Galicia fue —como es bien sabido— la tierra del Priscilianismo, movimiento ascético a la par que herejía, que penetró profundamente entre la población y constituyó durante dos centurias —desde las últimas décadas del siglo IV— el principal problema de aquella Iglesia[15]. Pues bien, la extensión que alcanzó el movimiento priscilianista parece constituir de rechazo una prueba nada despreciable de la antigüedad de la implantación cristiana en la región. Efectivamente, una herejía que alcanzó tan extraordinaria difusión y arraigo como el Priscilianismo, no parece achaque propio de un pueblo de reciente conversión. La herejía no suele ser mal de primera juventud, sino que pertenece a la patología espiritual de la edad adulta de una cristiandad. Esto vale, sobre todo, para aquellas herejías que no fueron tan sólo actitudes heterodoxas de individuos aislados, sino que alcanzaron dimensiones de fenómeno popular.

La difusión alcanzada por el Priscilianismo es indicio, por tanto, de la extensión conseguida previamente por el Cristianismo. No conviene perder de vista que los seguidores de Prisciliano no eran, a fin de cuentas, sino cristianos seducidos por la doctrina, sobre todo, por la imagen ascética y la muerte martirial en Tréveris de su famoso y discutido compatriota. Galicia se hizo priscilianista desde el Cristianismo, no a la inversa. La herejía prendió en una población previamente cristiana y con una organización eclesiástica. Recuérdese que una porción mayoritaria del episcopado galaico militó durante cierto tiempo en el bando priscilianista. Y no eran unos pastores intrusos, sino los obispos de las iglesias de Galicia, integradas en una estructura eclesiástica considerablemente desarrollada, cuya misma existencia acredita el grado de cristianización alcanzado en la segunda mitad del siglo IV.

---

14 COLLINS, R.: *Early Medieval Spain. Unity in Diversity, 400-1000.* (Londres, 1983), p. 83: «Galicia, however, was somewhat unusual. It was an area penetrated by Roman civilisation at effectively little more than the military level, and it is unclear how developed the ecclesiastical organisation of the province was by the end of the Roman period».

15 Entre los numerosos estudios modernos sobre Prisciliano y el Priscilianismo, pueden señalarse dos libros recientes: CHADWICK, H.: *Prisciliano de Ávila* (Madrid, 1979) y el volumen de AA.VV.: *Prisciliano y el Priscilianismo* (Oviedo, 1982).

9. EL «PAROCHIALE» SUEVO

Pero la extensión de la cristianización en *Gallaecia*, —indicio significativo de la antigüedad de la evangelización del país— ha quedado reflejada de modo muy particular en un documento de la Antigüedad tardía, que encierra extraordinario valor para el conocimiento de la vida religiosa de la región: el llamado *Parochiale* suevo[16].

El *Parochiale* es un documento que no tiene paralelo en ninguna otra región de la Hispania del siglo VI. Resulta posible a través de las *Nomina Sedium Episcopalium* —relación de obispados— y de las listas de firmas episcopales en las actas conciliares rehacer con bastante exactitud la división diocesana de la Iglesia visigodo-católica de la España del siglo VII. Pero de la situación eclesiástica en el Reino suevo de Galicia hacia los años de su conversión al Catolicismo sabemos mucho más. El *Parochiale* —cuyo texto crítico editó Pièrre David— contiene la relación pormenorizada de las iglesias rurales existentes en cada una de las diócesis galaicas, con el topónimo de la localidad respectiva. Dos de las trece diócesis no tenían división parroquial: el obispado —abadía de Dumio, cuya jurisdicción recaía, exclusivamente, sobre la numerosa población servil que trabajaba las tierras de su importante patrimonio rústico, y el obispado de Britonia, que tenía bajo su potestad las colonias de bretones asentadas en la costa norte de Galicia. Las otras once diócesis suevo-galaicas reunían un total de 134 localidades rurales, con iglesia, que figuran en el *Parochiale* relacionadas con su propio nombre, y a las que todavía parece que deben sumarse varias más.

El Parochiale ha sido datado entre los años 572 y 582; refleja por tanto la situación de la Galicia cristiana en una época todavía próxima a la conversión de los suevos. Puede afirmarse que, en sus grandes líneas, presenta la estructura eclesiástica que san Martín hallaría a su llegada a tierra galaica. Se trata, en suma, de la organización infradiocesana de aquella Iglesia a la que el papa Virgilio había comunicado los usos litúrgicos romanos, en su carta de 29 de junio de 538 al obispo *Profuturus* de Braga. Cuando se considera la lentitud con que se produjo en Occidente la penetración cristiana entre las poblaciones campesinas y, en consecuencia, la extensión de las estructuras pastorales a pueblos y aldeas, no puede menos de llamar la atención la existencia en Galicia de una red tan tupida de iglesias rurales. Si se recuerda que Gregorio de Tours destaca como una de las obras dignas de mención de san Martín Turonense la fundación de cinco iglesias parroquiales en tierras de su diócesis, la profusión de parroquias en pequeñas localidades de Galicia constituye un hecho sorprendente. Tan sólo una cristianización de muy vieja raigambre pudo haber alcanzado en el siglo VI semejante extensión, penetrar tan profundamente los espacios rurales y haber dado vida a una organización eclesiástica tan difusa y compleja[17].

10. UNA CUESTIÓN ABIERTA

Llega el momento de extraer algunas conclusiones de lo expuesto hasta aquí; las que

16 DAVID, P.: «L'organisation ecclésiastique du royaume suève au temps de saint Martin de Braga», en *Etudes historiques sur la Galice et le Portugal du VI au XIIe siécle* (Lisboa-Paris, 1947), pp. 1-82, especialmente pp. 30-44, donde figura la edición crítica del texto del *Parochiale*.

17 Un siglo más tarde, los capítulos 1 y 2 de la *Regula Communis* aportan una nueva prueba de la impregnación cristiana del medio rural galaico, aunque sea a través de la extensión del fenómeno irregular de las pseudomonasterios. Vid. ORLANDIS, J.: *Estudios sobre Instituciones monásticas medievales*. (Pamplona, 1971), pp. 134-135.

resultan de contemplar con amplia perspectiva la cristianización del noroeste de la Península Ibérica. Una conclusión será que la cristianización de las poblaciones galaicas fue un fenómeno antiguo y que alcanzó gran amplitud. De todas las regiones del norte peninsular, refractario a la romanización, *Gallaecia* es la única donde parece haberse producido una temprana cristianización. Es bien sabido, en cambio, cuán tardía fue la penetración del Cristianismo entre los vascones[18]; en la propia Cantabria, la dedicación de un ara al dios Erudino en el pico de Dobra, fechada en el año 399, o el ofrecimiento de sacrificios rituales que, según Echegaray, pudo producirse todavía en plena época visigoda, parecen indicar igualmente una tenaz persistencia del paganismo ancestral[19]. Es también significativo que, a lo largo de la extensa franja de tierras que forman la cornisa cantábrica —el actual País Vasco, Cantabria y Asturias— no existiera en toda la época visigoda ni una sola sede episcopal.

Por el contrario, en la segunda mitad del siglo IV —y aún bastante antes— la *Gallaecia* tan peculiarmente romanizada era, sin embargo, una región cristianizada. Y ello, no tan solo en los recintos de sus centros urbanos, relativamente escasos, sino a nivel general, es decir, en los medios rurales donde moraba la mayoritaria población campesina. La importancia que revistió el movimiento priscilianista desde finales del siglo IV viene a ser de rechazo —ya se dijo—, una prueba de la extensión alcanzada previamente por la cristianización. Y la densísima red de iglesias rurales diseminadas en el siglo VI por el territorio galaico —de las que da puntual noticia el *Parochiale* suevo— constituye un testimonio inequívoco del grado de madurez conseguido por una organización eclesiástica, con estructuras pastorales profusamente articuladas, hasta el humilde nivel de las iglesias campesinas.

¿Cuáles pudieron ser los orígenes y los caminos de esta cristianización del noroeste peninsular?

Hay constancia de la existencia de una vía de comunicación marítima, que enlazaba el Mediterráneo oriental con las costas de Galicia y proseguía luego hasta las Islas Británicas. Por esta vía —decíamos— circulaban en la Antigüedad, no tan solo mercaderías —trigo, estaño— sino también viajeros y noticias. Ésta fue la ruta seguida probablemente a mediados del siglo VI por un varón de origen centroeuropeo —Martín—, para realizar un designio de misionar el noroeste hispánico, concebido por él en las tierras lejanas del Oriente cristiano. ¿Pudo esa misma aventura apostólica haber sido concebida algunos siglos antes por Santiago el Mayor, y hecha realidad recorriendo los mismos caminos del mar que seguiría luego Martín de Braga? Es una hipótesis cuya verosimilitud no puede descartarse. Los viajes jacobeos constituirían además una clave para explicar la precoz cristianización de Galicia y darían fundamento real a una tradición tan ligada al pasado de España y de Europa. Hay por tanto que concluir que existen fundados motivos para que esos viajes sean considerados en los manuales de historia, cuando menos, como una cuestión abierta. Existen razones científicas suficientes para pedir una actitud de prudencia ante la venerable tradición oriental que afirma la predicación del apóstol Santiago en España. Una tradición que —como ha escrito Díaz y Díaz— encontramos «difundida en Occidente en el siglo V y conocida y aceptada en la Península desde el siglo VII»[20].

---

18 LACARRA, J. M.: «La cristianización del País Vasco», en *Estudios de Historia navarra* (Pamplona, 1971), pp. 1-31.

19 VIGIL, M.: «Romanización y permanencia de estructuras sociales indígenas en la España septentrional», en *BRAH* (1963), pp. 225-234, donde se recoge la bibliografía sobre el ara, dada a conocer por J. González Echegaray en 1949.

20 DÍAZ Y DÍAZ, M. C.: «La Cristianización...», en *La Romanización de Galicia*, p. 109.

Cristianismo y aculturación en tiempos del Imperio Romano, **Antig. crist. (Murcia) VII, 1990**

LA ESPIRITUALIZACIÓN DEL «REINO» EN LA LÍNEA DE «ACULTURACIÓN» DEL CRISTIANISMO DENTRO DEL IMPERIO ROMANO

J. ALONSO DÍAZ
(Profesor de Biblia en la Universidad Comillas-Madrid)

SUMMARY

The «eternal kingdom» promised by God to David according to the oracle of Natan (2 Sm 7), occupies practically all of the Old and New Testaments of the Bible. The characteristics of this kingdom were primarily political although the final aim was the establishment of a state of perfect righteousness on Earth. This promised eternal kingdom of David disappeared with no hope of its returning due to the Babilonian exile although the oracles of the prophets predicted their return in an apoteosical intervention by God. In his sermons Jesus of Nazareth preached the coming of the «Kingdom». For the popular mentality, this Kingdom had a great political promise which was the liberation from the tyranic Romans then occupying Palestine. Jesus was sentenced to death by the Romans accused of being a subersive politician and although the awaited kingdom, as they imagined it, never arrived they continued waiting. In the year 70 A.D., when the romans destroyed Jerusalem, the predicators preached the Christian message in Rome but now all the political aspects of the «coming Kingdom» had to be set aside if a frontal colision with the Roman Empire was to be avoided. It was then when the *spiritual Message* of the kingdom was emphazised and the political aspects silenced. The «spiritualization of the kingdom» is a clear case of the phenomenon of aculturation when elements of the Jewish culture passed into the Roman culture where the «kingdom of David» did not have any meaning but a «spiritual kingdom» did.

La necesidad de la «aculturación» o adaptación del mensaje cristiano a las nuevas culturas o

ambientes fue una de las preocupaciones en que insistió el Vaticano II. De hecho, en la historia del cristianismo, esa preocupación se advierte en los evangelizadores enviados a países de misión con culturas muy diferentes de las de los países de origen de los misioneros. Piénsese, por ejemplo, el empeño que tuvieron los jesuitas misioneros de Asia en los siglos 17 y 18 por acomodar el cristianismo a los ritos ancestrales malabares y chinos, aunque entonces fueran desautorizados porque se pensó que habían ido demasiado lejos en la acomodación [1].

Esa preocupación que es y debe ser de siempre no sólo en países de misión sino en todos los ambientes y todos los tiempos dado lo cambiante de las culturas, se advierte muy claramente en los mismos principios del cristianismo, cuando éste por determinadas circunstancias históricas se desvincula de Palestina y del judaísmo donde surgió y se va al imperio romano de cultura muy diferente. Podemos asistir a ese fenómeno describiendo primero cuáles eran los rasgos característicos del pueblo judío dentro del cual surge el cristianismo, especialmente frente al pueblo romano, y considerando después lo que hizo el cristianismo cuando comenzó a extenderse por el imperio y llega a la misma Roma, sobre todo a partir de la destrucción de Jerusalén en el año 70.

PRIMERA PARTE: EL JUDAÍSMO Y EL CRISTIANISMO ANTES DEL AÑO 70

La cultura judaica en la que surge y se desarrolla el primitivo cristianismo, la mentalidad, psicología y actitud del pueblo judío está marcada por la historia, doctrinal y afectivamente, por el antirromanismo, por una oposición frontal al imperio romano. Eso es el distintivo antes de la destrucción de Jerusalén por Tito y Vespasiano el año 70 de nuestra era.

1. El modo de ser del judaísmo en general

Palestina era políticamente en tiempo de Jesús *un país de ocupación* con toda la constelación psicológica de país ocupado que conocemos bien hoy día por la historia reciente y actual. En el pueblo judío había *causas*, además, que intensificaban el sentimiento [2].

El pueblo judío era un pueblo ferozmente *nacionalista*. Poseyó siempre una fuerte conciencia de raza refractaria a toda desintegración, como lo ha mostrado la historia subsiguiente. Tenía además la conciencia religiosa de pueblo escogido de Dios, de pueblo privilegiado y único entre todos los pueblos de la tierra y de pueblo llamado a una supremacía, del orden que fuera, espiritual por lo menos, pero para muchos, también política.

Por otra parte las *circunstancias históricas* parece que se complacían, desde siglos, en mantener humillado y pisoteado el orgullo nacional judío. Empezando un poco de lejos, con el imperio asirio, había desaparecido el reino del Norte (Israel 721), y Judá fue tributaria del asirio para poder subsistir. Con el Imperio Caldeo, fue la destrucción de Jerusalén y del templo y el cautiverio babilónico (587). Con los Persas (a partir del 538) fue la pérdida de toda esperanza,

---

1 Sobre la «aculturación» (o inculturación) en general referida al cristianismo, pueden verse los dos editoriales de la *Civiltà Cattolica*: «Il problema de la inculturazione oggi» (1978) 313-322 y «Condizioni e limiti de la inculturazione» (1978) 417-427. También AGIRREBALTZATEGUI, P.: *Configuración eclesial de las culturas. Hacia una teología de la cultura en la perspectiva del Concilio Vaticano II*, Bilbao (1976).

2 Para este punto, consúltese cualquier *Historia de Israel*, por ejemplo John Bright.

en lo humano, de independencia política, y la reclusión total dentro del terreno religioso. Con los griegos (a partir del 167) fue la persecución religiosa que forzó a los judíos a levantarse en armas consiguiendo por algún tiempo la independencia política. Pero por luchas intestinas entre miembros de la familia reinante intervinieron los Romanos en los asuntos de Palestina y de nuevo perdieron la independencia. Bajo la ocupación romana estaban en tiempo de Jesús.

2. Consideración especial de la esperanza del «Reino»

Conjuntamente con el sentimiento de la opresión se mantenían vivas las esperanzas en un Mesías libertador que en un gran sector de la opinión popular era de carácter político. Es lo que se ha llamado el *mesianismo político*. Las raíces estaban en lo que era un dogma fundamental del judaísmo que pasaría al cristianismo: *el reino mesiánico*. El reino mesiánico es un constitutivo esencial del judaísmo y del cristianismo y en torno a él gira toda la teología del cristianismo. Es un elemento central como aparece de una consideración aún superficial de la predicación de Jesús y del Antiguo Testamento. El reino es la síntesis de la predicación de Jesús que está condensada en esta frase de los comienzos: «El tiempo se ha cumplido. El Reino de Dios ha llegado. Creed a la «buena noticia» y «convertíos» (Mc 1, 14-15)[3].

Con la frase «el tiempo se ha cumplido» se coloca al «reino» como al final de una *promesa* hecha ya muy de antiguo por cuyo cumplimiento se venía ya desde largo tiempo suspirando. La *buena noticia*, la gran noticia (*evangelio*) es que *por fin* la promesa se cumple. Para los que reciben la predicación de Jesús la expresión «reino de Dios» tiene resonancias determinadas que son las que vienen del Antiguo Testamento. Se refiere también Jesús a la venida del Reino en la predicación de las Bienaventuranzas («Bienaventurados los pobres porque de ellos es el Reino»), en las peticiones del Padre Nuestro («Venga tu Reino»), en la predicación de las parábolas («Lo que sucede con el reino de los cielos es semejante a lo que sucede con...»), y en otros pasajes. Es de resaltar que camino del monte de la Ascensión preguntan a Jesús los discípulos si es entonces cuando se va a restablecer el «reino de Israel» (Hech 1, 6). Para ellos «el reino de Dios» está relacionado con el reino de Israel y es algo de restitución o restauración.

Así pues, como punto de partida se trata de una intervención respecto de Israel que puede ser expresada con la expresión «reino» y que estaba prometida, naturalmente, en el Antiguo Testamento. Estos aspectos nos llevan ya sin más a comenzar por el «reino de David», el reino conferido por Dios a David (en atención a su pueblo), que es el germen de lo que sería, en su desarrollo y consumación, el *reino de Dios* de los pasajes neotestamentarios.

Damos muy en resumen los resultados de un estudio del reino a través del AT. *Los datos* son los siguientes. A David le promete Dios, a través del profeta Natán, un reino eterno: «Siempre se sentará en tu trono uno salido de tus entrañas» (2 Sm 7, 12 ss.). La promesa es absoluta y no condicionada. El problema agudo estuvo cuando la dinastía davídica desapareció para siempre en el exilio babilónico y nunca más volvió, no obstante la promesa formal de Dios. Del agudo problema de fe es testimonio el Salmo 89 que reflexiona amargamente sobre el oráculo de Natán (promesa divina) poniéndolo en contraste con la situación de la dinastía davídica desaparecida, en las perspectivas humanas sin esperanza de vuelta. Sin embargo la fe heroica de Israel

3 Para lo relativo al «Reino» (davídico y mesiánico) nos remitimos a dos Fascículos Bíblicos (de PPC): *La esperanza y la promesa del Reino a través del AT* y *El «fracaso» del Reino y su repercusión en el cristianismo* (1980).

espera que, a pesar de todo, Dios terminará interviniendo y devolverá de una manera apoteósica el reino de David.

Ese reino futuro que se perfila en los oráculos bíblicos de los siglos anteriores al Nuevo Testamento tiene estas *características*:

1) El reino que se espera tiene características netamente políticas como el reino histórico de David. Tendrá contenidos de justicia y fidelidad a Yahvé pero sin que eso obste a su carácter político, terreno e histórico. El usufructuario de ese reino es el pueblo histórico de Israel.

2) Por las circunstancias históricas en que se vio el reino de Israel a partir del destierro, sin independencia, sometido a poderes extraños fuera de un breve paréntesis en que recupera esa independencia en la insurrección macabaica, el Reino esperado tenía principalmente dos contenidos: la liberación del poder ocupante de turno y la grandeza de Israel sobre las demás naciones. Lo mismo la grandeza que la liberación son de orden político y terreno, aunque vayan implicados en la noción del reino los valores religiosos de fidelidad a Yahvé. La pintura del reino esperado está bien clara en el libro apocalíptico de *Daniel* del siglo II antes de Cristo.

3) Ese reino iba claramente contra el imperio romano, el imperio dominante de turno a continuación del dominio de los tres imperios, el babilónico, el persa, el griego. El imperio romano es el ocupante de Palestina, cuando surge Jesús de Nazaret y el cristianismo.

La venida del reino, pues, en la mentalidad por lo menos prevalente de los últimos tiempos del Antiguo Testamento, suponía la destrucción del imperio romano y la implantación del imperio de Israel. El texto de Daniel del capítulo 7 es bien explícito respecto a esta esperanza. Se refiere al cuarto imperio, (el último) (Daniel 7, 26-27):

«El dominio le será quitado para ser destruido y aniquilado definitivamente. Y el reino y el imperio y la grandeza de los reinos bajo los cielos todos serán dados al pueblo de los santos del Altísimo (Israel). Reino eterno es su reino - y todos los imperios le servirán y le obedecerán.

El autor del libro de Daniel lo referente al cuarto imperio lo entiende del imperio opresor contemporáneo, el de Antioco Epífanes. Pero más adelante (en el Apocalipsis de Juan) este cuarto imperio será interpretado del imperio romano. Los cuatro imperios del capítulo 7 de Daniel simbolizados en las cuatro Bestias, están sintetizados en la Bestia (una) del Apocalipsis (símbolo del Imperio Romano) como concreción de todos los imperios paganos contrarios a Dios. El Apocalipsis de Juan se distingue por su feroz antirromanismo y culmina la actitud de todos los apocalipsis judíos respecto de los imperios opresores de Israel.

Estas mismas características del reino aparecen netas en las ideas prevalentes del judaísmo del siglo I, no excluidos los discípulos de Jesús, antes de que el movimiento cristiano se desvincule de Palestina y vaya al mundo romano. Como puede observarse en muchos textos, la esperanza de la liberación nacional, en concreto de los romanos, está muy viva en tiempo de Jesús y de zelotismo[4].

3. **La ocupación romana hasta la destrucción de Jerusalén**

El antirromanismo en los judíos por los motivos precedentes se acrecentó por lo que de hecho fue históricamente la terrible ocupación romana[5].

---

4 Véase el Fascículo 2 (PPC): *De la liberación nacionalista judía a la redención espiritual cristiana* (1978).

5 Para todo lo referente a la ocupación romana de Palestina, véase la historiografía de Flavio Josefo, sobre todo *Bellum Judaicum*.

a) *Los romanos en Palestina*

Llamados los romanos el año 64 (a. de C.) a intervenir en los asuntos de Palestina en favor de una facción, allí se quedaron establemente convirtiendo a Palestina en un país más de conquista y de explotación de la ya larga lista romana. Fue Pompeyo quien llevó a cabo la anexión de Palestina a Roma. La actitud de los judíos de Palestina respecto de los romanos desde que éstos se establecieron en ella como potencia ocupante, fue en general de oposición, como era obvio. No faltaron como siempre, el grupo de los *colaboracionistas* con el régimen ocupante esperando con esa actitud de colaboración poder conservar su posición de privilegio y bienestar. Colaboracionistas son los sumos sacerdotes, los saduceos, personas generalemente ricas y los herodianos, siendo Herodes como era hechura de Roma.

Pero los demás estaban en la resistencia. En la resistencia pasiva estaban los fariseos y el pueblo en general. Miraban mal la ocupación romana, pero no creían prudente ni oportuno oponerse por la fuerza. Era demasiado el coloso romano para oponerle resistencia con alguna probabilidad de éxito. Los fariseos generalmente eran pobres, no obstante alguna frase evangélica en sentido contrario, pero que necesita explicación histórica.

Téngase en cuenta que los fundadores del zelotismo fueron fariseos y que la insurrección contra los romanos en tiempo de Adriano estaba capitaneada por un fariseo (Bar Kosheba) y respaldada con toda la autoridad del famoso Rabí Aquiba, fariseo también, que, una vez aplastada por los romanos la rebelión, murió con una muerte horrorosa, desollado vivo con garfios de hierro.

Estaban además los *esenios*, los de Qumran, que opuestos a Roma, esperaban de una intervención divina la liberación de las calamidades provenientes de la ocupación romana. Estaban, finalmente, los *zelotes*, que requieren un poco más amplio tratamiento. Son los representantes de la violencia como respuesta a la ocupación violenta[6].

b) *Los zelotes y Roma*

1.º En cuanto a su *origen*, los zelotes (muy parecidos a los macabeos) parece que tuvieron como fundador al célebre revolucionario Judas el Gaulanita de Gamala. El tiempo de la organización del partido coincide con la juventud de Jesús. Se juntó con el fariseo Sadod y predicaba el rehusar la obediencia y el impuesto a Roma.

El motivo inmediato determinante de decidirse por la resistencia armada fue muy similar al de los macabeos dos siglos antes. Cuando la provincia de Judea, hasta entonces bajo Herodes, fue anexionada a Siria, los tributos de la tierra de Yahvé comenzaron a ir directamente al Emperador a través de su legado. Esto les resultaba una intolerable profanación a los zelotes y por eso se levantaron en armas.

2.º En cuanto a la *actuación* de los zelotes, el primer acto de Judas de Gamala fue saquear el arsenal de Séforis en Galilea. Se hizo proclamar rey. Después de su muerte, que no se sabe cómo fue, surgieron otros caudillos del movimiento antirromano. En Perea, Simón, antiguo esclavo del rey Herodes, se hizo proclamar rey e inició su carrera quemando el palacio de Jericó. Luego fue un pastor, Atronges, quien tomó el título de rey y reunió una gran turba en

---

6 Para lo referente a los zelotes, véase BRANDON, S. G. F.: *Jesus and the Zealots* (Manchester, 1967).

torno suyo. Sus cuatro hermanos y él se aplicaron a asesinar un gran número de romanos y de soldados del rey.

Flavio Josefo[7] describe así a los zelotes, desde su punto de vista, que era de colaboracionismo con Roma a partir de su rendición a los romanos:

> «Como la gente escuchaba con gusto sus discursos (de los primeros jefes del partido de oposición violenta), la audacia de su empresa hizo grandes progresos, y no hubo mal que no fuese engendrado por ellos y bajo el cual no se viera abrumado el pueblo más de lo que se pudiera decir: guerras cuya violencia continua nadie podía evitar, pérdida de amigos que hubieran podido aliviar las penas, enormes atracos, asesinatos de los hombres más importantes, y todo bajo el pretexto de enderezar los asuntos comunes, pero en realidad con miras de intereses personales»[8].

En el *modo* de resistencia armada de los zelotes contra Roma, es curioso encontrarse con que los procedimientos de los guerrilleros actuales se practicaban ya por los guerrilleros de entonces. Algunos grupos avanzaban hasta Jerusalén, hacían justicia secreta y secuestraban a altas personalidades para obtener la liberación de prisioneros. Entre otros secuestros que refiere Flavio Josefo, uno fue el del secretario del capitán del templo e hijo del sumo sacerdote Eleazar, y lo cambiaron por diez sicarios detenidos por el procurador Albino (A. 62-64).

3.º Lor romanos emplearon la más dura represión contra los conatos de insubordinación. Sobre la violencia de la ocupación injusta sumaron la violencia de la represión con métodos muy análogos a los empleados a lo largo de la historia y actualmente para mantener su situación de privilegio injusto, recurriendo a todo el poder de que suelen disponer los opresores contra los oprimidos.

Habría que mencionar aquí, como lo más significativo, el caso de las crucifixiones frecuentes y en masa, sobre todo en el último período, que abarca el siglo I del Cristianismo.

4.º Podemos describir un solo caso que tipifica todo el período, la *intervención de Varo*[9]. Fue a la muerte de Herodes el Grande. Su sucesor, Arquelao, antes de obtener la confirmación de Roma, se vio enfrentado con una rebelión de fariseos o «doctores de la Ley». Arquelao hizo ejecutar sumariamente a unos 3.000 rebeldes. Luego se puso en camino para Roma. En el entretanto tropas romanas al mando de Sabino, que tenía como superior a Varo (el legado romano de Siria), ocuparon Jerusalén. Las tropas saquearon los tesoros del palacio de Herodes y del templo ante el pasmo y el horror de la multitud de judíos de la diáspora, venidos para la celebración de Pentecostés.

Ante tamaña profanación los judíos tomaron las armas contra los romanos. Fue entonces

---

7 *Antiq. Jud.* lib. 18, cap. 11.

Flavio Josefo era un judío que intervino en la insurrección contra los Romanos del año 66 y fue uno de los jefes de la resistencia. Se le encargó la defensa de Jotapata (en Galilea) contra Vespasiano. Habiéndose rendido la plaza, Flavio Josefo pasó a ser protegido del Emperador que lo utilizó en la campaña de Judea como parlamentario con los judíos. Luego le llevó a Roma y le tuvo a su servicio. En roma escribió sus obras sobre la Guerra Judía y murió hacia el 98. Téngase en cuenta este aspecto de su vida para valorar su obra y juicios en cuanto a los zelotes. Si es judío, es también pro-romano. (Sobre Flavio Josefo y su obra, puede verse el estudio reciente de COHEN, SH. J. D.: *Josephus in Galilea and Rome. His Vita and Development as Historian* (Leiden, 1979). (El nombre de *Flavio Josefo* no es el suyo original judío, sino el *romano* dado por su protector, el Emperador).

8 Cf. HENGEL, M.: *Jesús y la violencia revolucionaria* (trad. española, Salamanca, 1973), p. 72.

9 Cf. MACCOBY, Hyam: *Revolt in Judaea. Jesus and the Jewish Resistence* (London, 1973), p. 41.

cuando surgió en Galilea el famoso guerrillero Judas de Galilea, el hijo del patriota Ezequías, cuya ejecución por Herodes había levantado la indignación de los fariseos.

Sabino, en peligro, pidió ayuda a su superior, Varo, y éste se presentó con un poderoso ejército que terminó con todos los focos de rebelión. Entonces comenzaron los judíos a saber lo que significaba rebelarse contra Roma. Varo introdujo en Palestina la forma de castigo que había de convertirse en un rasgo familiar del paisaje. Crucificó a 2.000 de los rebeldes capturados. Jesús por aquella fecha debía de tener unos dos años.

5.º Es conveniente describir la crucifixión, ese medio normal de *represión* empleado por los romanos en Palestina, concreción de la violencia de parte de los ocupantes.

Crucifixión es la forma más bárbara jamás inventada de castigo. Acumulación de agonías que se prolongaban. Algunas víctimas duraban hasta tres días. Según la ley romana estaba reservada para los esclavos o aquéllos que habían cometido crímenes abominables. En Palestina los romanos emplearon la crucifixión como un «deterrente» contra la rebeldía. Crucificaron judíos a millares (algunos calculan centenares de miles) durante el período de su ocupación. La cruz vino a convertirse como en un símbolo de la opresión romana [10].

La intervención de Varo y los dos mil judíos crucificados mostraron bien a las claras a todo el pueblo las brutales represalias a que estaban expuestos. En poco espacio de tiempo habían visto sus lugares sagrados profanados y saqueados, y a sus mejores hombres que se habían alzado en armas para defenderlos, torturados hasta la muerte.

No es extraño que en estos períodos de desesperación se diera un ímpetu a los movimientos apocalípticos. La salvación tenía que estar cerca. En este ambiente surgen Juan Bautista y Jesús de Nazaret.

c) *El desenlace del enfrentamento de los zelotes a los romanos y la composición de los Evangelios*

Es conveniente trazar a grandes rasgos el conflicto judeo-romano después de Jesús, puesto que después de Jesús surgen los Evangelios, que lo interpretan muy condicionados por las circunstancias políticas de sus autores.

1.º En tiempo de Jesús la oposición a Roma estaba más bien latente con explosiones esporádicas de cuando en cuando. Siguió latente durante años. Los gobernadores que vinieron después de Poncio Pilato ejercieron toda suerte de opresiones. El año 66 estallaba la guerra sistemática de los zelotes contra Roma, que estaba avocada a un desenlace desastroso con la destrucción de Jerusalén y el aniquilamiento de la nación judía.

2.º Pasando por encima diversas incidencias, la ciudad terminó siendo cercada por los romanos. Los zelotes hicieron voto de luchar hasta la muerte, pero muchos de ellos en la ciudad llena de peregrinos que habían venido a la fiesta y que quedaron atrapados por el cerco deseaban escapar. Si lograban burlar el cerco, eran después apresados por los romanos y crucificados a la vista desde las murallas de la ciudad. Toda la llanura que circundaba la ciudad estaba llena de cruces con víctimas en agonía cruel o inmóviles por la extenuación o la muerte. Fueron tantas las cruces que se hacían, que todos los contornos quedaron despojados de árboles.

Ante este espectáculo visto desde las murallas de la ciudad, se reafirmó la resolución de los

---

10 Es de notar que los Evangelios no condenan ni denuncian el procedimiento de la *crucifixión*. ¿Por qué?

zelotes de luchar hasta el fin. Dentro, Jerusalén estaba llena de cadáveres insepultos víctimas del hambre.

Los romanos, por fin, rompiendo las murallas con sus instrumentos de ataque, entran en la ciudad. La tragedia y el desastre para los judíos fueron espantosos. Después del incendio del Templo siguió una matanza indiscriminada. El número total de muertos en Jerusalén durante el asedio por el hambre y la matanza final se calcula que superó el millón. El asedio había durado cinco meses, y la guerra cuatro años, aunque quedaron todavía en la región algunos focos de resistencia.

A continuación de la matanza vino la esclavitud y, naturalmente, las crucifixiones. Todos los supervivientes de Jerusalén fueron reunidos como en rebaño en un recinto donde 17.000 murieron de hambre y de abandono. Los romanos buscaban ávidamente entre los supervivientes los zelotes que pudieran quedar para crucificarlos, a excepción de los que reservaban para el triunfal desfile en Roma, en celebración de la victoria del Emperador sobre los judíos.

Este triunfo se celebró el año 71. En el climax de la ceremonia fue estrangulado Simón bar Giora, el caudillo zelote que había liberado a los esclavos.

La muerte de Simón bar Giora en el corazón de Roma, entre las aclamaciones de las multitudes ebrias de triunfo, ha sido considerada como una escena de fuerza simbólica. Simón bar Giora representa la esencia del judaísmo y personifica una ideología universal implacablemente opuesta a la tiranía y a su inseparable acompañante, la idolatría. Algún año más tarde, en Masada, los últimos de los zelotes, capitaneados por Eleazar, descendiente de Judas de Galilea, murieron por sus propias manos después de una heroica resistencia.

Algunos grupos de zelotes, habiendo logrado escapar de Jerusalén, vinieron a Egipto y trataron de continuar aún allí la resistencia a Roma. Fueron apresados y los romanos emplearon contra ellos toda suerte de torturas, incluso la aplicación de fuego, para doblegar su firmeza y obstinación y hacerles reconocer a César como a su señor, pero ni aun en los mayores tormentos pronunciaron la fórmula que se les exigía.

3.º Sólo bajo ese trasfondo de violencia ilimitada son comprensibles e interpretables muchos escritos del Nuevo Testamento. Los evangelios por entonces se escriben, y en ambiente romano, con una tarea nada fácil por delante. Debían hablar de un judío (Jesús de Nazaret), perteneciente a un pueblo alzado en armas contra Roma, sobre quien pesaba un odio feroz del orgullo romano, y con la particularidad que ese mismo Jesús, años antes, había sido ejecutado por las autoridades romanas bajo la acusación de subversivo político.

SEGUNDA PARTE: EL EVANGELIO ADAPTADO AL MUNDO ROMANO

1. La ida a los gentiles antes del año 70

1.º *Circunstancias históricas*

Hagamos brevemente un poco de historia. Jesús había predicado la inminencia de la venida del reino, que los discípulos, como los judíos en general, lo entendieron en el sentido político tal como la idea procedía del Antiguo Testamento. Este reino tal como lo entendían no vino. Los romanos tomaron a Jesús como un subversivo político y lo ejecutaron. La muerte de Jesús en cruz tuvo que tener a la vista de los discípulos en un primer momento el aspecto de un fracaso,

como lo muestra el hecho de su *huida*, después del prendimiento de Jesús, a su Galilea natal.

La experiencia de la resurección les hace superar el fracaso y les devuelve la fe. El anuncio de la venida del reino para el tiempo de la vida terrena de Jesús que no se cumplió, se cumplirá en breve. La esperanza fallida es relanzada hacia una *segunda vuelta* de Jesús para muy pronto que inaugurará apoteósicamente el reino prometido. Después de la ascensión y Pentecostés, los discípulos creyentes esperaban en Jerusalén que de un momento a otro Cristo volvería a inaugurar gloriosamente el reino que no había podido inaugurar durante su vida a pesar de la Promesa (Mc 1, 14-16).

Los apóstoles que están en Jerusalén a la espera del gran acontecimiento, no tratan de trazar una organización de conquista. Es un piadoso grupo de piadosos judíos, instalados en un cuadro judío en torno a *una esperanza específicamente judía* y que no tiene sentido sino para los judíos: el cumplimiento para Israel del reino prometido a David y que va a ser restaurado muy pronto.

Cómo fue en concreto la salida de Jerusalén y la ida a los gentiles se explica en detalle en el libro de los Hechos de los Apóstoles. Fueron los *helenistas* (judíos de fuera de Palestina de los dispersos por el ancho mundo y en contacto con otra cultura no judía) los que le infundieron a la fe cristiana el espíritu de *especulación* (respecto de las exigencias fundamentales), después el de *propaganda* a su propio mundo. La dispersión de los helenistas le ha asegurado a la fe cristiana la vida trasplantándola al terreno greco-romano. La «desjudaización» y «helenización» de la fe cristiana, fue en la historia del cristianismo primitivo, el hecho más esencial que obró más directamente en el nacimiento de la nueva religión [11].

Los personajes principales de esta operación de transplante fueron Felipe y Pablo de Tarso. Sin abandonar Jerusalén, la nueva fe es llevada a Antioquía por obra de los helenistas. Felipe, después de cierta actividad, desaparece de la escena y va a ser Pablo el campeón de la evangelización de los gentiles siguiendo en la línea iniciada por Esteban y Felipe. Pablo era de Tarso, por lo tanto del mundo helénico, y eso contribuiría a ser ganado para un modo de concepción de un «cristianismo desjudaizado».

El envío a misión de Bernabé y Pablo por parte de la comunidad de Antioquía se describe en *Hechos* 13. Sin duda Pablo, antes de partir, había reflexionado sobre la *táctica de misión* entre los gentiles. El mensaje cristiano era necesario, en lo posible, con discernimiento, adaptarlo aligerándolo de los rasgos netamente judaicos y repulsivos y conformándolo, también en lo posible, a las aspiraciones y modo de ser del mundo helénico. En síntesis y líneas generales sabemos por el mismo Pablo su tesis fundamental de partida (no compartida por los de Jerusalén como se vio muy pronto). «Ha pasado el régimen de la Ley y ahora se está en un régimen nuevo, que es el régimen de la fe en Cristo». El someterse a la Ley de Moisés que, a juicio de muchos, era necesario para los que se hacían cristianos (como había sido necesario para los prosélitos del judaísmo), no era necesario en adelante. Bastaba sólo la fe en Cristo. Hay que tener en cuenta que exigir en concreto la *circuncisión* (elemento clave en el judaísmo) le hubiera creado al cristianismo serias dificultades en el mundo grecorromano, donde estaba mal vista, y donde consta que más tarde fue prohibida por la ley bajo penas gravísimas [12].

Lo tocante a la *ley de Moisés* fue sin duda el primer esfuerzo de «aculturación» (desjudai-

---

11 Esta cuestión la hemos tratado expresamente en el Fascículo Bíblico 39 (PPC), *Conflictos de la Iglesia primitiva en marcha con motivo de la ida a los gentiles* (1981).

12 Sobre este punto, véase JUSTER, J.: *Les juifs dans l'Empire Romain. Leurs condition juridique, économique et social*, 2 vol. (Paris, 1914). Sobre la *circuncisión*, vol. I, pp. 261-271.

zación y adaptación a los gentiles). El otro estaría sin duda en la concepción del Mesías, como veremos más detalladamente después. Un Mesías que traería el reino de David para los judíos no les decía gran cosa a los no judíos. El mesianismo de los helenistas, comprendido Pablo, se orientó y evolucionó hacia una especie de salvación de tendencias universales.

2.º La suerte que tuvo este primer conato de aculturación

La actitud adoptada por Pablo en la predicación era revolucionaria y fue juzgada como herética por la Iglesia Madre de Jerusalén. La guerra que se le hizo a Pablo por esa causa la conocemos bien sobre todo por la epístola a los Gálatas y las dos a los Corintios. El ministerio de Pablo en su esfuerzo de aculturación prescindiendo de la Ley de Moisés para los gentiles terminó trágicamente. Habiendo ido a Jerusalén para dialogar con los jerarcas de aquella Iglesia, se efectuaron violentos motines populares en contra suya por considerarle un despreciador de la ley de Moisés. Estuvo a punto de un linchamiento, y no fue linchado porque intervinieron los romanos. Éstos le encarcelaron y por fin, después de dos años, le llevaron a Roma para ser juzgado por el emperador como ciudadano romano. El paulinismo o la interpretación paulina del evangelio cristiano desjudaizado y adaptado a los gentiles dio la impresión de haberse venido abajo y haber quedado barrido por la intervención de la máxima autoridad cristiana.

¿Qué pasó para que resurgiera de nuevo y fuera el *paulinismo* (el primer gran esfuerzo de *aculturación*) lo que de hecho configuró el evangelio cristiano? La destrucción de Jerusalén por los romanos (a. 70) y la práctica desaparición del cristianismo jerosolimitano en la catástrofe nacional fue de capital trascendencia. No mucho después de los incidentes de Pablo en Jerusalén y su desaparición de la escena, los zelotes, después de la lucha de guerrillas contra los romanos, decidieron el año 66 pasar a la guerra sistemática. La venida del reino por fin se creía inminente y los apocalípticos habían avivado y avivaban hasta el paroxismo las esperanzas. En esas esperanzas participaban también los cristianos. Se confiaba en la intervención de Dios. Pero Dios no intervino y la derrota de los insurrectos fue espantosa. El judaísmo recibía de los romanos el golpe mortal. Los cristianos quedaron también alcanzados por la tragedia. La comunidad o la iglesia madre de Jerusalén desapareció en la catástrofe.

Por lo que se refiere al *paulinismo* (esfuerzo de desjudaización y aculturación romana), la comunidad cristiana de Jerusalén, que tan tenazmente se opuso a Pablo hasta lograr eliminarle, ya no pudo controlar las cristiandades surgidas por la actividad del disidente evangelizador y marcadas por su teología sospechosa. Eso por una parte. Por otra parte, ¿qué perspectivas le quedaban al cristianismo naciente, una vez desaparecido en su preponderancia y vigor el cristianismo judaico? Claramente la perspectiva y la esperanza estaba en el cristianismo, no judío, sino en el cristianismo gentil y en su entorno, de donde podían surgir adeptos para la nueva religión [13].

Pero ¿con qué tipo de cristianismo se había de ir hacia los posibles nuevos adeptos? Como consecuencia de que Jerusalén había sucumbido luchando contra Roma, la presentación del cristianismo para el mundo romano, si no se quería encontrar un obstáculo insuperable de

---

13 Para toda la cuestión, véase BRANDON, S. G. F.: *The Fall of Jerusalem and the Christian Church. A Study of the Effects of the Jewish Overtrow of A. D. 70 on Christianity* (London, 2.ª ed. 1957).

principio, tenía que aparecer lo más desvinculada del odiado judaísmo que acababa de alzarse contra Roma y acababa de ser aplastado por los romanos.

Parece que se puede deducir fácilmente que los entonces responsables del movimiento cristiano, los que fueran, una vez desaparecidos los jerarcas de la primera hora, debieron de deliberar sobre estos puntos y sobre la fórmula y táctica de evangelización en el mundo no judaico sino en un mundo de una cultura muy diversa y en una coyuntura muy particular por todo lo que acababa de acontecer.

Fue entonces cuando sin duda apareció que la única «evangelización» viable era la que Pablo había puesto en marcha. Si poco antes había sido no bien vista y eliminada, era preciso volver a ella, ya que el único campo abierto que prácticamente le quedaba al cristianismo era el gentil, el que Pablo había cultivado con sus métodos especiales de acuerdo con las exigencias de la aculturación.

En la coyuntura histórica y psicológica apuntada se escriben los Evangelios empezando por el de Marcos, según todas las probabilidades, en Roma por el año 70-71 en el entorno del desfile triunfal después del triunfo sobre los judíos o sobre los zelotes.

También a partir de aquella fecha, rehabilitado el paulinismo y suscitado un gran interés por él, empieza sin duda el proceso de la formación del «corpus paulinum» recogiendo a través de las cristiandades las cartas que figuran como escritas por Pablo y que con el eclipse de Pablo habían quedado en el olvido.

A través de los evangelios y de los otros escritos del Nuevo Testamento podemos hacernos cargo de la preocupación de aculturación del mensaje cristiano dentro del imperio romano prescindiendo de los aspectos en relación con la abrogación de la ley de Moisés y teniendo en cuenta especialmente los aspectos políticos. Nos fijamos en algunos puntos.

3.º La expresa ausencia de antirromanismo en los Evangelios

Esta ausencia es visible en la no mención de la intolerable ocupación romana y en la pintura que se hace de los pocos personajes romanos que aparecen en los relatos. Notamos en la primera parte cuál fue el comportamiento de los romanos en la ocupación y lo intolerable que resultaba para los judíos. Esto supuesto no podemos substraernos a una extrañeza que nos causa la lectura de los evangelios. Encontramos un silencio total respecto a la violenta ocupación romana mantenida mediante una represión extrema de todo conato de insurrección. Claro ejemplo las frecuentes crucifixiones aludidas antes. Jesús, sin embargo, está pintado en los Evangelios como ignorante de la ocupación, no cuestionando el derecho de los romanos a tener dominada Palestina con sus tropas, a desangrar la región con sus exhorbitantes tributos, a masacrar y crucificar dondequiera que se opusiera resistencia a su poder.

En el mismo sentido es llamativa la pintura que, en la Pasión de Jesús, se hace de la persona y actuación del procurador romano, Pilato, como de otros dos romanos que aparecen en el Evangelio.

Pilatos es conocido por otras fuentes diversas del Evangelio: Josefo, Filón y fuentes romanas. Aparece cruel, responsable de muchas ejecuciones, corrompido, depuesto de su cargo por haber llevado a cabo una matanza masiva. Esta pintura es muy distinta de la que hacen los evangelios en el relato de Barrabás y Jesús. Aparece como muy humano y preocupado muy seriamente por evitar la injusticia. Se le puede acusar de débil por ceder ante las presiones de la

turba hostil, pero nada más. Tal es la pintura de Pilatos en los Evangelios que en algunos sectores geográficos de la Iglesia primitiva llegaron a tenerle por santo canonizado. Aquí también el lector que esté al tanto de la otra historia de Pilatos, no puede menos de preguntarse extrañado si los evangelistas no han transformado la pintura de Pilatos en servicio de una tesis. Esta tesis sería bajo un aspecto descargar a los romanos de la responsabilidad de la muerte de Jesús y echársela a los judíos. El movimiento cristiano para la fecha en que se escribían los evangelios se movía dentro del Imperio. Parece que era conveniente no herir en ninguna manera las susceptibilidades romanas respecto al movimiento cristiano. Ese movimiento nada tenía que ver con el *odiado pueblo judío* y los zelotes alzados en armas contra Roma.

Los romanos que aparecen en el Evangelio quedan en favorable luz muy por encima de los judíos.

De Pilatos ya se ha visto. El otro caso es el del Centurión romano junto a la cruz. Mientras los judíos insultan a Jesús, el centurión romano reconoce al que muere como verdadero «Hijo de Dios» (según Mc 15, 39), como un «verdadero justo» (según Lc 23, 47). También el otro centurión romano (Mt 8) aparece pintado como figura respetable.

Claramente, los evangelios son pro-romanos y son antijudíos. Todo ello refuerza la sospecha que escriben al servicio de una tesis, la tesis indicada antes, de desconectar lo más posible al cristianismo del judaísmo y no herir las susceptibilidades de los romanos, más bien halagarlos con la favorable pintura evangélica. Ellos, y no los judíos, captaron desde sus comienzos la trascendencia del cristianismo.

Es ello un aspecto que pertenece a la preocupación por la «aculturación».

TERCERA PARTE: LA ESPIRITUALIZACIÓN DEL «REINO» Y DEL MESÍAS EN EL CRISTIANISMO ROMANO

1. El dato del reino espiritualizado

Es claro que en la presentación del mensaje cristiano en ambiente romano se ha efectuado una espiritualización del reino y de los componentes constitutivos del reino y no es difícil descubrir las causas de esta espiritualización. Veamos primero unos cuantos textos y evaluémoslos después [14].

Como indicamos antes, la liberación del imperio romano y su destrucción era un contenido del reino. En el mensaje del libro de Daniel ese aspecto está bien explícito. La donación del reino a los Santos del Altísimo (Israel) iba acompañada de la destrucción del imperio opresor (capítulo 7).

En el mensaje del Nuevo Testamento, si se excluye el Apocalipsis de Juan, ese aspecto no se menciona. La liberación no es una liberación nacional, es una liberación mística del pecado y de las fuerzas demoníacas. Por ejemplo, en el capítulo 6 de la epístola a los Romanos, la redención aparece plenamente espiritualizada. Se habla de una muerte al pecado y de una resurrección a nueva vida. Igualmente, en Efesios, 2, 5 (por citar sólo algunos textos) se dice que Dios nos ha hecho vivientes en Cristo a nosotros que estábamos muertos por nuestras faltas, nos ha resuci-

14 Como complemento de estas ideas, véase el Fascículo Bíblico (PPC) 2: *De la liberación nacional judía a la redención espiritual cristiana* (1978).

tado y nos ha hecho sentar en los cielos con Cristo Jesús». De nuevo se trata de la muerte al pecado y de la resurrección a nueva vida espiritual, sin pecado, es decir de una redención mística.

En los evangelios sinópticos, la expresión «el reino de Dios», «el reino de los cielos» es probablemente una expresión despolitizada que había de sugerir contenidos espirituales más bien que contenidos políticos [15]. Y es notable que la noción «Reino» que llena todos los evangelios sinópticos, apenas aparece en Juan, el evangelio más tardío. Juan no habla de «reino» sino de «vida eterna», aquí y ahora. Ésta es la noción que en Juan remplaza al «reino» de los sinópticos que, aun espiritualizado, todavía podía retener y suscitar connotaciones políticas.

En dos ocasiones menciona Juan el «reino» pero es para espiritualizarlo y despolitizarlo. Cuando Jesús está ante Pilatos y se le pregunta si es Rey de los judíos, responde, según Juan, que su reino no es de este mundo. El alcance es que Jesús es Rey, pero no al estilo de los reyes de este mundo, sino para dar testimonio de la «verdad» (Jn 18, 33-37), es decir, para un reino espiritual donde sea la «verdad» la que reina. Con esta espiritualización Juan hace así más verosímil la presentación de Lucas del proceso ante Pilatos en la que queda muy de relieve una dificultad: ¿Cómo Pilatos ante uno que por lo menos no rechaza ser rey de los judíos, dice no encontrar en él causa (Lc 23, 4)? Desde luego, no era para el gobernador romano ningún delito pretender uno ser rey de una especie de reino espiritual; sí lo era, en cambio, pretender ser rey o caudillo en Israel en contra de la potencia ocupante.

Si en otra ocasión, Juan emplea «reino» (Jn 3, 5), es para afirmar que «sólo el que renaciere del Espíritu podría entrar en el Reino», lo que hace al reino una realidad espiritual.

Otra profunda espiritualización (en relación con el texto precedente) que efectúa Juan en la noción del reino (espiritualizándolo) está en lo referente a la «segunda venida». La segunda venida que en la creencia primitiva era para inaugurar apoteósicamente el reino que no había sido inaugurado en la primera venida de Jesús, tiene lugar en Juan, según se desprende del sermón de después de la Cena, en la venida del Espíritu (Fasc. 29). Según esa idea, que se encuentra difusa por otros pasajes neotestamentarios, el reino está representado por el «espíritu de Jesús» actuante en la Iglesia [16].

Podemos tomar algún otro texto claro de espiritualización tomado de los *sinópticos*. En la promesa del *ciento por uno*, se dice en Marcos (10, 29-31) que se recibirá el ciento por uno *ahora en este tiempo*, y la vida eterna en el siglo venidero. En Mateo 19, 27, 30 se omite la frase «ahora en este tiempo». De este modo las rescompensas, que originariamente estaban cifradas en el reino de grandeza y prosperidad, quedan trascendentalizadas y pospuestas al más allá.

En el *Corpus Paulinum*, mediante la concepción del «Cuerpo Místico», la concepción del Reino queda profundamente espiritualizada. Esa realidad que sustituye al reino se la califica a veces de Misterio (v. g. Rm 6, 25). El «Reino» prometido en el Antiguo Testamento sería, desde luego, algo maravilloso, pero no tenía nada de «misterio». Era un reino terreno al estilo de los reinos humanos, pero con un gran contenido de justicia.

A esa realidad misteriosa se refiere Pablo en 1 Cor 2, 2 ss.: «Juzgué [al llegar a Corinto] no saber nada entre vosotros, sino a Cristo Cruficicado [Cristo Salvador mediante la Cruz].

«Hablamos de sabiduría entre los perfectos, pero no de sabiduría de este mundo ni de los príncipes de este mundo abocados a la ruina, sino que hablamos de una sabiduría de Dios,

15 Cf. MASSON, C.: *L'Evangile de Marc et l'Eglise de Rome* (Paris, 1968).
16 Cf. Fascículo 29 (PPC): *La segunda venida*, pp. 15-16 y Fascículo 23.

misteriosa [en misterio, el secreto de la salvación realizada en Cristo (Rom 16, 25)], escondida, destinada por Dios desde antes de los siglos para gloria nuestra, desconocida de todos los príncipes de este mundo, pues de haberla conocido no hubieran crucificado al Señor de la Gloria».

La idea del *cuerpo místico de Cristo* es un sustitutivo del Reino. El bautismo introduce en esa gran realidad cristiana, donde «no hay judío o griego, libre o esclavo, varón o hembra, sino que todos son uno en Cristo» (Gal 3, 28).

El Reino ha llegado (aunque no del todo). Estamos en *escatología realizada.*

4.º Otro texto que se puede citar es la *Epístola a los Hebreos*. La epístola a los Hebreos es un campo magnífico de observación, de sondeo de la opinión del cristianismo en marcha.

Aquí claramente el reino político esperado por los judíos (esperanza que pasa a los cristianos) se ha convertido en el «cielo».

La verdadera patria de los cristianos no está aquí abajo; está en el cielo (13, 14: «No tenemos aquí ciudad permanente, sino que andamos buscando la del futuro»). Esa patria es la Jerusalem celeste, donde reside el Dios vivo, donde residen las multitudes angélicas, adonde han llegado ya las almas de los justos que han concluido su peregrinación, particularmente las almas de los cristianos de la primera generación (12, 22-23).

Ese «cielo» lo esperan (11, 1) los cristianos que caminan sobre la tierra. Por lo demás, su espera no será larga, pues se acerca el Día (10, 25). La inminente venida del «Reino político» tendrá lugar en el cielo.

«Estamos al final de los tiempos». Cristo se ha manifestado ahora una sola vez, en la plenitud de los tiempos. («El tiempo se ha cumplido») para la destrucción del pecado mediante su sacrificio (9, 26) [17].

Compárense estas afirmaciones con la predicación de Jesús («El tiempo se ha cumplido, el Reino de Dios se ha acercado, creed a la buena noticia y convertíos»). Todos estos elementos se encuentran en «Hebreos», pero el «Reino» está profundamente espiritualizado.

El elemento de la «fe» es necesario. Que los cristianos conserven su fe (fe en que Cristo ha realizado la redención espiritual), pues sin la fe no podrán *salvar* su alma (10, 35-39). También el concepto de «salvación» está profundamente espiritualizado (cf. Rom 10, 9).

La «salvación» primera era *liberarse* de la intervención justiciera de Dios destruyendo a los enemigos (cf. 2 Ts 1, 7), destrucción de que escaparían («se salvarían») los creyentes.

El *reino terrestre* ha sido liquidado. El reino terrestre era el contenido de las promesas. El autor de la Carta expresamente dice en 8, 6 que la *primera alianza* (que no se cumplió) ha sido sustituida por «una mejor alianza con mejores promesas». El autor no se hace cargo de la dificultad que se presentaba obvia para la «fe». Si las primeras promesas no se cumplieron, ¿se cumplirían las *segundas mejores*? Tal vez estaba implícita la respuesta en el sentido que en las «mejores promesas» se cumplirían de una manera eminente las primeras.

El «Reino terrestre» que tan profundamente había arraigado y continuaría en el llamado «milenarismo» de los primeros siglos, desaparecería definitivamente del ámbito del pensamiento y sería sustituido por el fenómeno histórico de la Iglesia, realidad espiritual. Fue principalmente Orígenes quien provocó eficazmente, mediante la *espiritualización* y alegorización de los textos (incluidos los del Apocalipsis de Juan), la desaparición de la idea del reino terrestre.

---

17 Cf. DELAFOSSE, H.: *Epître aux Hébreux* (Paris, 1928). También la Epístola a los Efesios (y otras) son un campo magnífico de observación.

2. **La espiritualización del Mesías**

Paralelamente a la espiritualización del Reino, corre por los escritos del Nuevo Testamento la espiritualización del título de «Mesías», título que originariamente (por su significado de Rey) iba contra los romanos. El título llevaba enorme carga política, tanta como Reino. El Mesías era el rey del reino. De proclamarse rey (o Mesías) fue acusado Jesús ante Pilatos (Lc 23, 2-3) y fue ese título, como apareció sobre la cruz, la causa principal de la condena a muerte.

El título (con el significado de rey político) se evapora. Se le conserva a Jesús el título de Cristo, traducción griega de Mesías (procedente del ámbito judío), pero ese título se vació de su primer sentido y quedó convertido en un puro nombre (Cristo o Jesús-Cristo). Pero el título Cristo ya no connotaba la destrucción del imperio romano y el restablecimiento del trono de David. Jesús a los ojos de los creyentes no era un Rey. Era el «Hijo de Dios» redentor universal de la humanidad. La muerte que le habían inflingido los romanos bajo la acusación de hacerse rey o caudillo de Israel, fue teologizada y convertida en muerte redentora, liberadora del pecado de la humanidad. El proceso de espiritualización y eliminación de connotaciones políticas es manifiesto, como también es fácil de descubrir el tipo de fuerzas o motivaciones que están actuando aquí y que son las propias de la aculturación.

3. **La motivación de la espiritualización**

El aspecto de reivindicaciones judaicas que el reino y el Mesías llevaban consigo, fuera de ser peligroso oficialmente ante el poder romano, no tenía garantías de aceptación entre los gentiles que se convirtieran al cristianismo. Si el movimiento cristiano hubiera quedado confinado en el mundo judío, el título de «Mesías» (con su contenido original), lo mismo que el Reino, hubieran más fácilmente conservado su vigencia. Pero el cristianismo, aceptado dentro del judaísmo por algunos, se desvincula del judaísmo y va a los gentiles. Los futuros nuevos cristianos de procedencia gentil ni participaban ni estaban sensibilizados ni a las esperanzas ni a los odios de los judíos. No execraban al poder romano al que veían como garantía del orden y la paz. No podían vibrar como los judíos con la esperanza de la restauración del reino de Israel. Y era normal que el título de Rey en Jesús (rey del reino davídico restaurado) les dijera muy poco.

En cambio, el reino universalizado y espiritualizado era como para hacer impacto en el ambiente greco-romano, trabajado profundamente, no obstante sus lacras morales (y tal vez a causa de ellas), por una profunda religiosidad y un ansia de redención espiritual. Es normal que los evangelizadores, en un esfuerzo de aculturación, prescindiesen de los aspectos nacionalistas judaicos que nada habían de decir a los romanos antes más bien los indispondrían, y leyesen en el fondo del mensaje cristiano, para ponerla muy de relieve, la liberación del alma humana de los poderes del pecado y la entrada en el ámbito de una nueva vida divina. Sería en concreto la desaparición de la «Injusticia».

4. **¿Fue transformado el cristianismo al pasar al mundo romano?**

Ante esta explicación se presenta una dificultad que es común a todos los casos de acultura-

ción, concretamente dentro de la historia del cristianismo. Al pasar de una cultura a otra y hacer adaptaciones a la nueva cultura, ¿no se dan deformaciones o modificaciones que afectan a la substancia del mensaje, cuando de un mensaje se trata como es el caso que tenemos entre manos? ¿No ha habido un cambio sustancial pasando de reino político a un reino espiritual? No, si se tiene en cuenta el sentido profundo del reino davídico dado y prometido eterno a David[18]. La finalidad de ese reino, como consta por muchos textos, era para establecer y mantener entre los hombres la justicia perfecta, valor profundamente espiritual. En la esperanza del reino se pueden pues resaltar *dos aspectos*, de diversa importancia, de la esperanza del reino: 1) Uno era el esquema externo de reino político terrestre con un gran contenido de grandeza material; otro era el contenido de la justicia, de las relaciones con Dios y de los hombres entre sí.

Era natural que psicológicamente, y más en tiempo de opresión y sufrimiento, en Israel la esperanza se concentrase prevalentemente en el primer aspecto. También es muy explicable que en una época del Nuevo Testamento, y más en ambiente extrajudaico y romano desinteresado de las esperanzas netamente judaicas, el acento se desplazase hacia el contenido más espiritualista de la justicia (entendida en el amplio sentido bíblico) silenciando otros aspectos como el reino político que no tenía sino la función caduca accidental de ser un esquema externo de la justicia perfecta. Las circunstancias y la aculturación eran condicionantes y la lectura discernitiva jugó un decisivo papel.

III. RECAPITULACIÓN. LAS SUCESIVAS ACTITUDES DEL JUDEO-CRISTIANISMO ANTE ROMA

Más o menos se han ido insinuando en las páginas que preceden. Las recapitulamos aquí de una manera más sistemática y breve.

En síntesis, se ha pasado por la parte de los judíos, del odio exacerbado a los romanos opresores e intolerancia del sometimiento, al mayor conformismo y acatamiento del poder por parte de los cristianos. Esto es lo que se refleja en casi toda la literatura del cristianismo naciente. Y el cambio se ha operado por las razones expuestas precedentemente que están bajo el signo de la aculturación.

La actitud de odio a los romanos en el judaísmo es fácilmente detectable a través de todos los escritos netamente judaicos. Es significativa la actitud de los escritos de Qumran. Es también significativa la actitud antirromana del Apocalipsis de Juan (apocalipsis judío ligeramente cristianizado) que muestra un gozo fiero ante la presentida destrucción de Roma[20].

De la actitud conformista son muchos los testimonios.

1.º Los *evangelios* (empezando por el de Marcos) son prorromanos y antijudíos. Dejan bien a los romanos y mal a los judíos. Prácticamente la muerte de Jesús, que corresponde fundamentalmente a los romanos, queda aminorada y trasladada en su mayor parte a los judíos. Los probablemente zelotes que intervienen en el Evangelio (héroes de la resistencia nacional) son vistos bajo la óptica romana y considerados como «bandidos».

La actitud de resistencia, característica de los zelotes, aparece en el evangelio convertida en

---

18 Véase el Fascículo 13 (PPC) sobre *La esperanza y la promesa del Reino a lo largo del AT.*

19 Cf. SUTCLIFFE, E. F.: *Hatred at Qumran*: Heyth J 1 (1960) 179-188.

20 Cf. ALONSO, J.: *Literatura Apocalíptica* (2.ª edic. Madrid, 1977): «El Apocalipsis de Juan», pp. 107-117.

pacifismo resignado. La ética de lucha se transformó en una ética de resignación y mansedumbre.

2.º En la obra de Pablo, es célebre para este punto el capítulo 13 de la Epístola a los Romanos, donde el autor, sea quien sea, lleva hasta el culmen el *romanismo* en una justificación y aceptación de la situación vigente. «Es preciso someterse a los poderes civiles no sólo por el temor del castigo, sino por conciencia».

Se cierra el paso en este pasaje a la actitud reaccionaria ante las posibles injusticias sociales y políticas.

Aquí se insiste en un segundo mundo de los cielos —compensatorio de las frustraciones presentes, consecuencia de la explotación—.

Era la justificación y el mantenimiento del orden socioeconómico vigente.

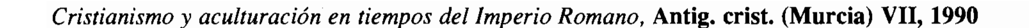
3.º Los siglos inmediatos *postapostólicos* consumarán la amigable convivencia entre la iglesia y el Estado, constituyéndose a gran distancia del «Evangelio primitivo» que se creyó proclamaba Jesús en contra de los romanos (como lo había proclamado en cierta manera precedentemente «Daniel» en contra de los seléucidas de Antioco Epífanes).

El movimiento cristiano cristaliza en la Iglesia en relaciones amigables con el Estado [21].

---

21 Cf. PUENTE OJEA, G.: *La formación del cristianismo como fenómeno ideológico* (2.ª edic., Madrid, 1976).

Cristianismo y aculturación en tiempos del Imperio Romano, **Antig. crist. (Murcia) VII, 1990**



LA *VETUS LATINA* Y LA CONFRONTACIÓN CULTURAL ENTRE PAGANISMO Y CRISTIANISMO

ANTONIO MORENO HERNÁNDEZ
Universidad Complutense, Madrid

SUMMARY

The Old Latin Versions of the Bible, called *Vetus Latina*, were one of the main points in the Pagan critique of the Christian doctrines. This Article analyses the arguments of the Pagan authors against *Vetus Latina* and the answers of the Christians from the second to the fith century A.D. It is possible to discern three arguments, all of them concerning linguistic problems: the short literary quality of *Vetus Latina*, because of the literalism in the translation technique; the social and cultural background of the Christians, which are considered illiterate persons with a vulgar language; and the textual pluralism, owing to the existence of different versions.

0. La penetración del cristianismo en el imperio romano es un fenómeno complejo que adquiere una nueva dimensión con su progresivo asentamiento en el occidente mediterráneo. Dentro de la multiplicidad de factores que jalonan este proceso, vamos a ocuparnos de analizar el significado, límites y repercusiones que en él tuvo la *Vetus Latina* o *Veteres Latinae* (VL), las primeras versiones latinas de la Biblia, a través de los argumentos que en torno a ellas fueron barajados en la polémica pagano-cristiana durante los cinco primeros siglos de nuestra era, con el fin de precisar qué supuso en este proceso de aculturación la adopción del latín como lengua de expresión cristiana y su choque con la tradición propiamente romana, tradición que también se nutre de elementos griegos.

1. Son pocos los datos con que contamos para la reconstrucción de los orígenes y expansión de la VL, hechos éstos que sólo con mucha cautela pueden reducirse a un fenómeno uniforme y lineal, dada la variedad de su desarrollo según los lugares y las épocas. Su aparición, prácticamente contemporánea en Roma y en las urbes del norte de África, se produce, como es

bien sabido[1], a lo largo de la segunda mitad del siglo II y, por encima del hecho estrictamente lingüístico, nos sitúa en uno de los primeros estadios de la configuración de un acerbo cultural específicamente cristiano en el área occidental, anterior o en todo caso simultáneo a la elaboración de una conceptualización teórica y al acceso al poder de la iglesia. A la vez es una de las primeras tentativas de una formulación menos condicionada por el trasfondo judeo-helenístico en que se fragua el cristianismo primitivo. El desarrollo que experimenta en Roma se centra en los medios grecoparlantes y, de hecho, el griego configura mayoritariamente los medios cristianos de la urbe hasta la mitad del siglo III y aún en buena medida a comienzos del IV. En este contexto la VL nace confinada en comunidades inicialmente bilingües que terminarían por ser exclusivamente de habla latina. La preeminencia, en cambio, de los ambientes grecoparlantes fue menos acusada en el norte de África. Y si bien se ha planteado la hipótesis de vincular su origen a influencias judías, como ha sostenido Blondheim para el caso de Roma y Braun para el norte de África[2], no se conoce con certeza la existencia en esta época de una biblia latina obra de las comunidades judías allí establecidas.

2. Por otra parte, conviene hacer la salvedad de que la aplicación del término 'Biblia' para aludir a las antiguas versiones no implica la existencia de un corpus perfectamente definido, sino enormemente variable, dado su desarrollo más bien incontrolado y sólo parcialmente sometido, al menos durante los primeros dos siglos de su existencia, a las sucesivas canonizaciones[3]. Así por ejemplo, es muy significativa la ausencia en Cipriano de toda cita de la Epístola a los Hebreos y de las Epístolas Católicas (salvo la 1.ª de Juan y la 1.ª de Pedro), o, inversamente, la inclusión en distintas versiones de apócrifos del Antiguo y del Nuevo Testamento.

3. Antes de la aparición de la VL, los tres testimonios más significativos de autores romanos de finales des siglo I y comienzos del II (Tácito, Plinio el joven y Suetonio)[4] coinciden en hablar del cristianismo como una *superstitio*, al igual que otros cultos orientales, pero en este caso caracterizado por su carácter reciente (*nova*, Suetonio), extranjero (*peregrina*, Plinio; *externa*, Tácito), y, sobre todo, los tres coinciden en atribuirle una condición perniciosa y funesta (*exitiabilis*, Tácito; *malefica*, Suetonio, y *prava et inmodica*, Plinio). Es precisamente este punto, la atribución al cristianismo de un conjunto de prácticas que rebasaban la esfera de lo privado y entraban en serio conflicto con la religión tradicional, lo que plantea la antinomia con la *religio* que, en medio de la proliferación de creencias mistéricas de diversa índole, seguía respaldando al orden establecido, antinomia que desde los principios de la apologética latina se trata de invertir: Tertuliano se esfuerza en mostrar que el cristianismo es la *vera religio*[5] frente a las *superstitiones* de la tradición pagana. *Religio* se ve así cargada de una nueva significación, y, aunque se mantiene la ambigüedad de ésta como sistema de creencias o como sistema de

1 Para una perspectiva general de los orígenes y desarrollo de la VL, cf. GRIBOMONT, J.: «Les plus anciennes traductions latines», en FONTAINE, J. y PIETRI, Ch. (ed.): *Le monde latin antique et la Bible*, París 1985, pp. 43-65, y GARCÍA DE LA FUENTE, O.: «El latín bíblico y el latín cristiano en el marco del latín tardío», *Analecta Malacitana* 10, 1, 1987, pp. 3-64 (26-34).

2 BLONDHEIM, D. S.: *Les parlers judéo-romans et la Vetus Latina*, Paris 1925, y BRAUN, R.: *Deus Christianorum. Recherches sur le vocabulaire doctrinal de Tertullien*, Paris 1962.

3 Sobre las implicaciones filológicas de esta situación, cf. FORNBERG, T.: «Textual Criticism and Canon. Some Problems», *Scandinavian Journal of Theology* 40, 1986, pp. 45-53.

4 HERRMANN, L.: *Chrestos. Témoignages païens et juifs sur le christianisme du premier siècle*, *Latomus* 109, 1970; BENKO, S.: «Pagan Criticism of Christianity during the First Two Centuries A. D.», *ANRW* II 23, 2, Berlín-N. York 1980, pp. 1.055-1.118.

5 SACHOT, M.: «Comment le christianisme est-il devenu *religio*», *RSR* 59, 1985, pp. 95-118.

prácticas, lo cierto es que tiene su punto de referencia en la Biblia, sobre la que se construye todo su horizonte hermenéutico.

4. Es en el siglo III cuando el cristianismo y la tradición latina llegaron a coincidir, tanto por la relativa apertura que supuso el acceso de los Severos al imperio como por el propio proceso de latinización de la iglesia occidental. La VL se encuentra en plena expansión. A la vez va surgiendo toda la literatura generada por la polémica pagano-cristiana. Aunque son escasos los materiales que conservamos en torno a la recepción de la VL en los ambientes culturales de occidente, básicamente reconstruidos a partir de las apologías cristianas, el rastreo de los testimonios conservados nos permite distinguir tres aspectos en la crítica pagana a la VL: el rechazo de su escasa calidad formal, la precariedad sociocultural de sus seguidores y el pluralismo textual.

4.1. En primer lugar se critica la falta de calidad formal de las antiguas versiones, en consonancia con la importancia concedida a la retórica en la educación tradicional y con el desarrollo de un formalismo que configura, a grandes rasgos, la literatura pagana desde el siglo I. En el ámbito griego, el aticismo ya había expresado su rechazo por la *koiné* popular de la Septuaginta, que en alguna de sus versiones sufrió una revisión estilística para adecuarse a estas exigencias. La crítica de las versiones latinas, heredera de las griegas, adquiere un tono más virulento, porque el choque con los modelos clásicos es frontal: de una parte, la mayoría de las versiones latinas tienen como base un texto griego extraño al gusto clásico desde el punto de vista literario; de otra parte, la VL practica una técnica de traducción inusitada en la literatura anterior, consistente en una literalidad pretendidamente extrema[6] de forma y contenido, que ahorma una lengua repleta de hebraísmos y grecismos ajena a la normativa retórica de la época; y, por último, la presencia de vulgarismos hace que se vuelva un *sermo trivialis et sordidus*, sobre el que recae la sospecha de falsedad y al que los escritores paganos no estiman un enemigo intelectual digno de ser considerado. Pero la respuesta por parte cristiana ante el problema del *sermo humilis* no es monolítica. Vamos a centrarnos en tres posturas bien diferenciadas.

4.1.1. De una parte, hay una corriente de defensa prácticamente a ultranza de la VL, manifestada en algunos padres del siglo III, que intentan construir toda su cosmovisión a partir del texto bíblico sin cuestionarlo y tratan de eludir cualquier recurso a la cultura pagana. Se busca, así, un mecanismo de diferenciación a través de un código cuya inteligibilidad es muy reducida para los cultivados en la tradición clásica[7]. Es el caso del método de Cipriano con sus *excerpta* de *testimonia* (*Ad Quirinum y Ad Fortunatum*). Como señala Saxer[8], Cipriano intentó, una vez convertido al cristianismo, hacer tabla rasa de su formación literaria profana para inspirarse, al menos conscientemente, tan solo en la Biblia y en Tertuliano. La dependencia de la Escritura es el fondo de su argumentación. En el siglo IV, Arnobio, cuyo conocimiento de la Biblia era, al parecer, bastante precario, considera pueriles las críticas contra los barbarismos de ésta[9], y arremete contra la supuesta perfección de la lengua clásica, que considera más aparente que real. La VL, como buen exponente de la marginación de la normativa escolar, propició sin

6 CERESA-GASTALDO, A.: *Il latino delle antiche versioni bibliche*, Roma 1975, pp. 32-36.

7 La comprensión sólo es posible tras la conversión previa, reconoce Tertuliano, *De Test. anim.* I, 4: *Tanto abest, ut nostris litteris annuant homines, ad quas nemo venit nisi iam Christianus.*

8 SAXER, V.: «Reflets de la culture des evêques africains dans l'oeuvre de saint Cyprien», *RB* 94, 1984, pp. 259-261.

9 *Adversus Nationes* I 59, 1-2.

duda esta escasa permeabilidad, que también fue aprovechada por el paganismo. De hecho, Juliano[10] sostiene como argumento anticristiano que los seguidores de la nueva fe debían, de acuerdo con sus propias creencias, limitar sus estudios a las escrituras y abstenerse de contaminar su religión con los frutos de la filosofía pagana, con lo cual no hacía mas que llevar hasta sus últimas consecuencias una cierta actitud antiintelectualista mantenida por determinados sectores cristianos.

4.1.2. Hay una segunda postura en la que, frente a las restricciones de los testimonios anteriores, se intenta crear un espacio de debate con el paganismo culto a través de la renuncia al empleo expreso de los textos en la argumentación. Así en el *Octavius* de Minucio Félix no hay referencias expresas a la Biblia[11]. En este sentido también es muy reveladora la actitud de Lactancio al censurar (*Div. Inst.* 5, 4) el comportamiento de Cipriano por haber citado en su refutación *Ad Demetrianum* la Escritura, que este último tenía por *vanam fictam commenticiam*. Esta maniobra táctica de abstenerse de citar el texto bíblico para no provocar el desprecio del pagano también se ha empleado por MacCracken[12] para explicar la ausencia de citas en la obra de Arnobio.

4.1.3. La tercera postura que sobre la pobreza formal de la VL podemos detectar recoge un nuevo factor: se trata de una actitud crítica que, si bien asume el arraigo de las primeras versiones, argumentando a su favor la necesaria simplicidad de la verdad y la intención universalista de Dios, reconoce explícitamente sus carencias y justifica la resistencia de los paganos a admitirla. El mismo Lactancio (*Div. Inst.* 5, 1, 15) expone como causa de la falta de fe en las Escrituras entre los sabios y cultivados el hecho de que los profetas han hablado en un lenguaje común y elemental al pueblo llano. No hace falta insistir en la decepción de Agustín al leer la Biblia antes de su conversión, por lo que llega a proponer cambios en el léxico, en el orden de palabras y en el estilo para adecuarse al gusto clasicista[13], llegando a afirmar «mi orgullo rechazaba su estilo y mi mente no penetraba en su interior» (*Tumor enim meus refugiebat modum eius, et acies mea non penetrabat interiora eius, Conf.* 3, 5, 9). Este último es, a nuestro juicio, el punto de inflexión definitivo: se podía justificar la imperfección formal, pero si ésta impedía adentrarse en los contenidos, se hacía precisa una profunda revisión (invirtiendo la postura aquí expuesta en 4.1.1.), como el propio Agustín solicita a Jerónimo, que a su vez caracteriza al *idioma scripturarum* por su *rusticitas*, *simplicitas*, *vilitas verborum* y por la *incultura sermonis* (*Ep.* 22, 30, 2 y 53, 10, 1). Igual que Agustín, Jerónimo, tras leer a los clásicos, reconoce que *sermo horrebat incultus* (*Ep.* 23, 30). Precisamente esta actitud crítica coincide con el período comprendido entre el 360 y el 430, en que la polémica anticristiana adopta un planteamiento más intelectualista, y el cristianismo occidental crea casi todas las estructuras constitutivas de la *Christianitas Latina*. Esta metamorfosis del planteamiento cristiano, que ha objetivado su propia doctrina y que ha asimilado algunos de los presupuestos de la retórica clásica, supone, a principios del siglo V, la coexistencia de expresiones cristianas de muy variado signo en amplios sectores culturales del imperio.

---

10 CANDAU MORÓN, J. M.: «Retórica y filosofía en Luciano», *Emerita* 55, 1987, p. 320.

11 Salvo una referencia en 33, 4 a los *veteres* anónimos, así como 22 alusiones o ecos del Antiguo y del Nuevo Testamento, reconocibles para los iniciados, cf. Octavius, ed. de J. Beaujeau, Paris 1964 (1974), Introd. p. XXXVII.

12 MACCRACKEN, G. E.: *Arnobius. The Case against the Pagans*, Londres 1949, p. 26; cf. la edición de H. Le Bonniec, I, Paris 1982, p. 70.

13 En *De Doct. Christ.* IV 20, 21; cf. también *Conf.* 3, 5, 9, *Sermones* 51, 56 y *De Catechizandis rudibus* 9, 13.

4.1.4. Sobre la calidad formal de la VL los estudios de la lingüística moderna —aunque no nos corresponde entrar en el problema del latín cristiano— permiten apuntar dos notas significativas: de un lado, los rasgos vulgares entroncan con el latín vivo de las clases populares, cuyas pautas estaban al margen de los patrones cultos, que en buena medida eran una rememoración más que un producto vigente[14]; de otro, la apreciación de la calidad literaria de estas traducciones es hoy menos negativa que en la crítica antigua. Para el Génesis, Boscherini[15] detecta en la técnica de traducción un nivel cultural bastante elevado en sus autores, pero esto varia de un libro a otro.

4.2. El segundo aspecto polémico que subyace en la VL es el de la extracción sociocultural de los cristianos, aspecto evidentemente ligado al anterior. La condición de 'ejército de desheredados' va asociada habitualmente en los testimonios a la crítica del carácter vulgar tanto de las versiones griegas como de las latinas. En los ambientes paganos se considera que la progresión del Cristianismo se acaba con las clases humildes y poco formadas intelectualmente. La universalidad de la doctrina se respalda con argumentos filosóficos, como hace Octavio, que basa su argumentación, de cuño platónico, frente a Cecilio en la condición innata de la razón y el sentido (sin distinción de edad, sexo, o rango, *sine dilectu aetatis, sexus, dignitatis*), permitiendo el acceso de todos los hombres, o bien, como sucede con la mayoría de los apologistas, recurriendo a la autoridad de los evangelios (*Mat.* 11, 25 y *Luc.* 10, 21) como hacen Tertuliano (*Apol.* 46, 9), Justino 2, 10, 8 (1, 60, 11), Atenágoras (*Legat.* 11) y Lactancio (*Div. Inst.* 5 19, 14 y 6 4, 11). Incluso el mundo pagano intenta transformar las diferencias religiosas en étnicas, poniendo al romano en oposición al cristiano y al judío, por la teoría del *tertium genus*. La composición social de las comunidades cristianas presenta modificaciones según la región o la época. Y si bien es cierto que su desarrollo se produce en los estratos urbanos inferiores, Tertuliano al principio del siglo III reclama la presencia de los cristianos de África en todas las actividades productivas y sociales (*Apologeticum,* 42) y en convivencia cotidiana con los paganos. Sin embargo su progreso entre las clases elevadas y las capas dirigentes es más lento y difícil de precisar[16], y no hay duda de que la VL seguía siendo difícilmente asumible si no había una conversión previa.

4.3. El tercer punto polémico suscitado por las primeras versiones latinas tiene por objeto el pluralismo textual que caracteriza su origen y desarrollo. La aparición de distintas versiones de un mismo texto casi simultáneamente en Roma y el norte de África responde a las necesidades propias de cada comunidad. Su circulación incontrolada ocasiona dos serios problemas:

4.3.1. De una parte, la cultura cristiana no muestra una completa uniformidad de cara a la polémica con el paganismo: ya Celso reprocha a los cristianos su incapacidad para dar a sus mentiras la apariencia de verosimilitud, puesto que se encuentra con que ellos mismos han modificado tres o cuatro veces, y aún más, el texto primitivo del evangelio, a fin de refutar lo que así objetaban (2, 20). La proliferación de versiones latinas es puesta de manifiesto por Jerónimo y Agustín, que comprenden la incongruencia que implica el contar con un texto sacro

---

14 KLOPSCH, P.: «Latein als Literatursprache», en *Propyläen Geschichte der Literatur* II, *Die Mittelalterliche Welt,* Berlín 1982, p. 312. Véanse también las observaciones en este sentido de GARCÍA DE LA FUENTE, O. *op. cit.*, pp. 19-20.

15 BOSCHERINI, S.: «Sulla lingua delle primitive versioni latine del'Antico Testamento», *Atti e Memoire dell'Accademia Toscana di Scienze e Lettere La Colombaria* 26, 1961-1962, pp. 207-229 (229).

16 JONES, A. H. M.: «The Social Background of the Struggle between Paganism and Christianity», en A. MOMIGLIANO (ed.), *The Conflict between Paganism and Christianity in the fourth Century,* Oxford 1963, pp. 13-37.

que ha adquirido una diversidad ingente y que el propio literalismo lleva a corregir constantemente. En este punto, Agustín vuelve a insistir a Jerónimo para que traduzca al latín las escrituras griegas, porque la versión latina es tan distinta en los diversos códices que resulta intolerable (*Ep.* 71. 6).

4.3.2. De otra parte, las posibilidades de revisión del texto propiciaban las divergencias de interpretación del cristianismo: Tertuliano señala que la liberalidad en la traducción da pie a la herejía (*Adv. Marc.* 2, 9) y Jerónimo constata discrepancias de la *antiqua translatio* con la *veritas Hebraica* (*In Ezech. Proph. Comment.* 40, 16). Lietzmann[17] lanzó la hipótesis del origen marcionita de la VL, hipótesis que, en todo caso, sólo sería válida para el Nuevo Testamento, como indicó Blondheim, ya que los marcionitas rechazaban el Antiguo. Harnack[18] señaló las dificultades de esta hipótesis incluso para el Nuevo, y Higgins[19], comparando el texto de Lucas en Marción y Tertuliano, reconoce que no hay ninguna razón para atribuir a Marción la iniciativa de un Nuevo Testamento latino.

5. No es de extrañar, por tanto, que el mismo Dámaso, artífice de la organización unitaria del papado (366-384), encargara a Jerónimo la revisión de la vieja biblia latina. Cuando a partir del siglo IV la iglesia empieza a cobrar un papel primordial en la política y la sociedad, se hace patente el problema al que ya desde antiguo se enfrentaba el pensamiento cristiano: la nueva función exigía integrar una serie de elementos culturales e incorporar un lenguaje que sólo la tradición pagana le podía brindar, aunque el mantenimiento del dogma le vedaba aceptar el contenido ideológico inscrito en ella. De ahí que la jerarquía eclesiástica se viera abocada a una postura ambigua, en tanto que la relación con la cultura antigua era al mismo tiempo de dependencia, pues precisaba los conceptos acuñados por ella, y de rechazo, porque no podía aceptar la visión del mundo propuesta por tales conceptos[20].

6. Esta evolución dentro de los componentes culturales cristianos trae consigo el cuestionamiento y la relativización del valor de las antiguas versiones, convertidas en tradición arraigada en las prácticas del culto y de la liturgia cristianas. El proceso de cambio y de sustitución progresiva por esta nueva expresión cultural más uniforme y homogénea fue lento y gradual: la revisión de Jerónimo intentó combinar la normativa clásica con la tradición de las antiguas versiones y, de hecho, mantuvo la versión antigua revisada sobre el griego en el Salterio, y otros libros, como Sabiduría, Eclesiástico, Baruc y Macabeos, reproducen el texto más o menos corrompido de VL sin revisar; pero tenemos constancia de la pervivencia de VL hasta el siglo VII manifestada en múltiples anécdotas (*Agustín, Ep.* 71, 5) y en la multiplicidad de las citas de los padres, mientras la Vulgata se iba imponiendo gradualmente.

7. Es posible que una versión culta de VL jamás se hubiera arraigado[21]. A nuestro juicio, el problema de estas versiones populares radica en que son el fruto de la necesidad inmediata de comprensión en comunidades latinoparlantes, pero que al ser transplantadas a una nueva función, cuando el texto bíblico se convierte en objeto de teoría, resultan mostrarse poco adecuadas tanto para la polémica pagano-cristiana como para el desarrollo de un pensamiento cristiano

---

17 *Der Römerbrief. Handbuch zum Neuen Testament,* Tubinga 1919.

18 *Das Evangelium vom Fremdem Gott,* Leipzig 1921.

19 HIGGINS, A. J. B.: «The Latin Text of Luke in Marcion and Tertullian», *Vig. Chris.* 5 1951; pp. 1-42.

20 CANDAU MORÓN, J. M.: *op. cit.*, pp. 320-321.

21 AUERBACH, E.: *Lingua letteraria e pubblico nella antichità latina e nel Medioevo,* Milán, 1974, p. 49, y FREDOUILLE, J. C.: «Les lettrés chrétiens face a la Bible», en FONTAINE, J. y PIETRI, Ch. (ed.) *op. cit.*, p. 31.

necesariamente más intelectualizado, donde actuaban ya otros presupuestos, en este caso compartidos por paganos y cristianos cultos, así como resultaban inmanejables para los procesos de jerarquización creciente y de unificación política.

8. En última instancia, la VL, instrumento fundamental para la penetración del cristianismo en Occidente hasta el siglo VI o incluso el VII, no sólo fue despreciada por la tradición pagana — de cuyos márgenes, los elementos populares menos integrados en los modelos culturales dominantes, sin embargo se nutre—, sino que también termina resultando un cuerpo fosilizado y en gran medida extraño para la propia cultura cristiana, aunque siguiera ejerciendo sobre ella un poderoso influjo.

Cristianismo y aculturación en tiempos del Imperio Romano, **Antig. crist. (Murcia) VII, 1990**

ARISTIDES Y LOS CRISTIANOS

FERNANDO GASCÓ

SUMMARY

There is a passage in to Plato. In Defence of Oratory, (III 561B) by Elio Aristides which alludes to persons of disputable identity. The intention of the author is that of identifying them as Christians.

A Platón, en defensa de los cuatro fue escrita por Aristides entre el 161 y el 165 d. C.[1]. La obra se puede fechar con un término *ante quem*, pues no menciona la peste que se propagó en el Imperio como consecuencia de las guerras contra los partos a partir del 165 d. C., algo que de haberla escrito en algún momento después de esta fecha sin duda hubiera hecho, ya que en ella habla de la peste de Atenas cuya narración toma de Tucídides. El término *post quem* lo sugiere la alusión a los cristianos a la que nos vamos a referir a lo largo de esta comunicación y se puede fundar en el aumento de la hostilidad contra los cristianos a comienzos del reinado de Marco Aurelio[2].

La insultante conducta de un filósofo hacia la memoria de Demóstenes y la persona de Aristides le indujo a retomar por tercera vez la defensa de la retórica contra el ataque de Platón en esta larga obra cuyo título es *A Platón, en defensa de los cuatro.*

La obra consta de dos partes[3]. En la primera de ellas Aristides traza las biografías de Pericles (11-127), Cimón (128-149), Milcíades (150-208) y Temístocles (209-351) y justifica sus vidas

1 BEHR, C. A.: *Aelius Aristides and the Sacred Tales*, Amsterdam, 1968, p. 94, n.º 2; ARISTIDES, Aelius: *Complete Works*, vol. I. Orations I-XVI with and Appendix Containing the Fragments and Inscriptions Translated into English by Ch. A. BEHR, Leiden, 1986, p. 460.

2 *Vide infra.*

3 BOULANGER, A.: *Aelius Aristide et la sophistique dans la province d'Asie au IIe siècle de notre ère*, Paris, 1923, pp. 227-232 y 249-265; BEHR: *Complete Works*, p. 460.

frente al ataque de Platón (desarrolla lo que dice en *Contra Platón* II 319-343). La segunda parte (352-694), expuesta de forma más confusa, se ocupa de la fortuna que puede terminar con la carrera de un gran hombre, de los efectos destructivos de la calumnia y en general del tema de la fama (con constantes alusiones a sí mismo).

En el *A Platón, en defensa de los cuatro* hay una parte en la que desde antiguo se ha considerado que bien pudo aludir a los cristianos. En efecto, las invectivas que lanzó Aristides contra unos contrincantes son similares a aquéllas que se lanzaban contra los cínicos, pero también son parecidas a aquéllas de las que se defendían los apologistas cristianos. La identificación se insinuaba también con una mención de unos «impíos que viven en Palestina», que dice lo siguiente:

> «Pues engañan como aduladores, son insolentes como los poderosos, son reos de los defectos más extremados y contrarios, la abyección y la arrogancia, semejantes en sus maneras a los impíos que viven en Palestina». (II 402 D; III-671 B).

El pasaje viene inserto en una larga relación de lo que Aristides consideraba eran los vicios típicos de aquéllos contra quien va dirigido su ataque (III 663-690 B).

Antes de entrar a discutir el estado de la cuestión es oportuno repasar el contenido del pasaje y los rasgos con los que Aristides describe al grupo objeto de sus invectivas. Se trataba de hombres incultos que hacían más faltas que frases, que mantenían una actitud de displicencia sobre los demás, que juzgaban a otros y se olvidaban de ellos mismos, que pregonaban la virtud y no la practicaban (664). Era gente poco de fiar, corrupta que ocultaba en su actitud insolidaria intenciones deshonestas tras la apariencia de honestidad y filosofía (666-667). Preferían relacionarse con la servidumbre de las casas ricas antes que con los dueños y viciaban el contenido de palabras como «franqueza» (*parrhesía*) o «libertad» (*eleuthería*) (668). Su comportamiento basculaba entre la insolencia y la adulación y poseían dos de los defectos peores: vileza y obstinación. Se parecían a los impíos que habitaban en Palestina, cuya prueba de impiedad era que no creían en los dioses. Era gente que había desertado de la condición de helenos (671, 673). Se trataba de hombres asociales, impíos, turbulentos y ajenos a las distintas prácticas que configuraban la conciencia y la solidaridad ciudadana (672). Utilizaban torcidamente el nombre de filosofía y usaban de él como de una tapadera con la que ocultar sus fechorías y pretensiones perversas (676-677, 682-683).

La interpretación de estos textos es larga. Jebb en su edición (1722-1730) ya comentaba que el pasaje parecía referirse a los cristianos [4]. E. Renan proseguía en esta línea interpretativa del pasaje y entendía que E. Aristides bien pudo responder al *Discurso contra los griegos* de Taciano, englobando a judíos y cristianos en una valoración conjunta según la cual les atribuía una incredulidad que se añadía a una actitud displicente con respecto a las artes, filosofía y tradiciones helénicas [5]. Pero fue J. Bernays quien en *Lucian und die Kyniker* [6] cambió esta perspectiva y sugirió una nueva forma de interpretar estos pasajes que es la que ha prevalecido hasta la actualidad. Según este estudioso el deísmo de algunos cínicos y sus críticas del politeísmo les

4 II 583-585; DINDORF (1829) recogía en su aparato crítico de su edición las opiniones de JEBB sobre el particular II 398-406 D.

5 *Marco Aurelio y el fin del mundo antiguo*, Buenos Aires, 1965, p. 53.

6 Berlín, 1879, pp. 36-39; 100-104.

llevo a coincidir con las opciones religiosas fundadas en la Biblia. Por ello, seguía diciendo Bernays, judíos y cristianos asumieron la «máscara» cínica para reprochar sus errores a los helenos. Así se explican los tránsitos que tuvieron lugar de un bando a otro en el s. II d. C. y en momentos posteriores, con el caso más notorio para la época que nos interesa en Peregrino. Este trasiego entre cínicos y seguidores de la Biblia originó la invectiva de Elio Aristides, fervoroso difusor de los dioses helenos, contra unos filósofos que osaron calumniar a Demóstenes y que además menospreciaban a los dioses. En opinión de Bernays, la descripción de estos filósofos coincide de forma inequívoca con la de los cínicos, por la proclamación de principios como los de *parrhesía* y *eleuthería*, por sus proyectos de una vida de renuncia, por su mendicidad. La mención y comparación con los «impíos que hay en Palestina» se funda en que tanto los cínicos como los cristianos y judíos no creían en los dioses todopoderosos.

De igual manera opinaba E. Norden [7]. En su libro sobre Elio Aristides A. Boulanger [8] prosiguió por el camino abierto por Bernays y, aun reconociendo que los reproches de Aristides contra sus adversarios coinciden básicamente con aquéllos de los que se tuvieron que defender los apologistas, propugnó que Aristides en el pasaje se dirigía a profesionales de la filosofía, es decir, a cínicos y que la mención de los «impíos de Palestina» era un término de comparación que además se refería a judíos y no a cristianos a quien Aristides debía conocer por ser una secta floreciente en Asia. P. de Labriolle [9] se mantuvo viendo en los «impíos de Palestina» un significado restringido al de una comparación surgida al hilo del desarrollo que iba dando a su invectiva. Pero a diferencia de Boulanger pensaba Labriolle que se refería en esta comparación a los cristianos, a los que además emparentaba con los cínicos, siendo uno de los primeros textos en donde se establece esta relación sobre la que también darán noticias otros autores y obras. De igual manera W. H. C. Frend [10], sin ser muy explícito sobre el estado de la cuestión previo, decía con términos, que parecían coincidir con la opinión dominante antes de Bernays, que E. Aristides hubo de tener en mente a los cristianos en este pasaje, pues la descripción de defectos se acomoda bastante bien a una persona como Taciano que odiaba la cultura helena y fue conocido una generación posterior como un cínico. C. A. Behr [11] fecha el discurso precisamente por la mención de «los impíos de Palestina» que entiende dirigida probablemente contra los cristianos que en ese momento alcanzaron una gran influencia en Esmirna que provocó un sentimiento de hostilidad hacia ellos que culminó con la persecución y muerte de Policarpo, pero considera que el ataque general tuvo como objetivo a los cínicos. A su vez P. W. van der Horst [12] estima abierto el tema y entiende que distintos pasajes del texto apuntan hacia los cristianos.

La historia de las interpretaciones, aunque en la actualidad prevalece la de Bernays, presenta distintas soluciones: a) que todo el texto vaya dirigido contra los cristianos; b) que todo el texto

---

7 "Beiträge zur Geschichte der griechischen Philosophie», *Jahrbücher für classische Philologie, Supplementband*, 19 (1893), pp. 404-410.

8 *Op. cit.*, pp. 256-260.

9 *La réaction païanne. Étude sur la polémique antichrétienne du Ier au VIe siècle*, Paris, 1942, pp. 79-87.

10 *Martyrdom and Persecution in the Early Church. A Study of a Conflict from the Maccabees to Donatus*, Oxford, 1965, p. 275.

11 *Op. cit.*, p. 94, n.º 2; BEHR: *The Complete Works*, p. 476, n. 722 y p. 477, n. 745.

12 *Aelius Aristides and the New Testament* (Studia ad Corpus Hellenisticum Novi Testamenti, 6), Leiden, 1980, p. 86. También S. BENKO aunque en su caso no se determinaba en un sentido u otro, afirmaba que estaba por resolver, cf. «Pagan Criticism of Christianity during the First Century AD», *ANRW*, II, 23, 2 (1980), pp. 1.097 y ss.

vaya dirigido hacia los cínicos y en ese caso la mención de los «impíos que viven en Palestina» sería simplemente un término de comparación con el que se refería según unos a los judíos, según otros a los cristianos [13] y, por fin, según un tercer grupo a cristianos y judíos indistintamente.

En mi opinión tiene razón P. W. van den Horst, cuando califica de abierto el tema de la posible alusión de E. Arístides a los cristianos. La dificultad [14] para la justa interpretación de estos textos estriba en que, aunque Elio Arístides se refiriera expresamente a los cínicos y no tuviera en mente a los cristianos, salvo para realizar la comparación ocasional a los «impíos que viven en Palestina», no hay nada de lo que se les reprochaba a aquéllos en estos pasajes, que no se les reprochara también a los cristianos (su inautenticidad que les llevaba a proclamar unos principios y a actuar de forma contraria a ellos, su talante turbulento, su vinculación con las clases sociales bajas, la defensa del principio de *eleuthería* y *parrhesía*, su impiedad para con los dioses, el hecho de ser falsos filósofos y hacer un mal uso de la palabra «filosofía», su menosprecio de la tradición helena y su talante asocial ajeno a todas las actividades ciudadanas). Esto es algo que los paralelos de Jebb, que podrían ser ampliados, demostraron y que el propio Boulanger partidario de la opinión de Bernays también reconocía [15]. Incluso el recurso a principios como el de «libertad» (*eleuthería*) o «franqueza» (*parrhesía*) [16] lo tenían en común los cristianos con los cínicos y, de igual forma, la pretensión de practicar una filosofía, algo que se atribuían a sí mismo y que un autor tan próximo a E. Arístides como fue Galeno también les concedía [17]. Por tanto, la indeterminación que existe con respecto a este tema se debe fundamentalmente a los puntos en común que hubo entre los cristianos y los cínicos. Aquéllos, aunque con fundamentos teóricos distintos [18], adoptaron formas de comportamiento, temples vitales, actitudes sociales que eran de procedencia cínica o que en cualquier caso les hacía confluir en unos modos de vida semejante al de los cínicos. Éstas son las razones que explican la imprecisión en la frontera que separaba a unos de otros y por estos motivos se entiende el tránsito de Peregrino desde una fase cristiana a otra cínica (Luciano, *de mort. Per.*, 14-16) o que las fuentes atribuyeran a Taciano el haber sido cínico (Hipólito, *Helenchos*, X 18) o el interés del cínico Crescente en no ser confundido con un cristiano y en librarse de la competencia de Justino (Justino, II *Apol.*, 3, 8, 11) o la comparación que hizo Celso entre cristianos y cínicos (Orígenes, *contra Cel.*, III 50) o la que se puede encontrar en el *Apologético* de Tertuliano (XLVI 3-4).

Resumiendo, los vicios, las inconsistencias argumentales y vitales y los abusos que atribuye E. Arístides a los filósofos objeto de su invectiva, no son determinantes para poder decidirse a favor de que fueron los cínicos la diana del ataque del sofista. El resto de la obra de Arístides

---

13 Una doble posibilidad que ya mencionaban los escoliastas, cf. III 730 D.

14 Junto con el «estilo sibilino» utilizado por Arístides en las invectivas, cf. BOULANGER: *Op. cit.*, p. 257.

15 BOULANGER: *Op. cit.*, pp. 256 y ss.

16 BARTERLINK, G. J. M.: «Quelques observations sur *parrhesia* dans la littérature paléo-chrétienne» en MOHRMANN, Chr.; BARTELINK, G. J. M. y ENGELS, L. J. (eds.): *Graecitas et latinitas christianorume primaeva. Studia ad sermonem christianum primaevum pertinentia, fasciculus tertius*, Nimega, 1970, pp. 5-57.

17 WALZER, R.: *Galen on Jews and Christians*, Londres, 1949, pp. 43-45; GASCÓ, F.: «Cristianos y cínicos. Una tipificación del fenómeno cristiano en el s. II», LOMAS, F. J. (ed.): *Religión y magia en el Imperio Romano*, Cádiz, 1985, p. 55.

18 LABRIOLLE: *Op. cit.*, p. 84. Pero últimamente DOWNING, F. G. en 1985; «Cynics and Christians», *New Test. Studies*, 30 (1984), pp. 584-593, insiste, en mi opinión con razón, en dar un mayor margen de influencia al cinismo en la configuración de ciertas ideas y actitudes cristianas desde el s. I d. C., aunque, por supuesto, haya que reconocer diferencias.

tampoco delata una obsesión con respecto a los cínicos, que pudiera apoyar la presencia de éstos en los pasajes del *A Platón, en defensa de los cuatro*, efectivamente hay algunos pocos textos que pueden considerarse como alusiones bastante imprecisas a actitudes que quizás pudieran ser atribuidas a cínicos [19], pero incluso si efectivamente se les pudiera identificar con los cínicos, tampoco evidencian estas pocas referencias una preocupación o animadversión en Aristides, como la que aparece en los pasajes de *En defensa de los cuatro* [20].

Lo dicho dejaría equilibrada la balanza para determinarse en este texto a favor de los cristianos o los cínicos. Pero hay algo en el texto y en el contexto de Aristides que, en mi opinión, permite ser partidario de la interpretación que veía a los cristianos aludidos en estos pasajes. Es conocida la pujanza de las comunidades cristianas en las provincias de Asia en la época en la que Elio Aristides escribió su obra. En Esmirna, en concreto, la iglesia presidida por Policarpo era una de las más antiguas y prósperas (*Ap.*, II 8; Eusebio, *HE*, III 36, 1-15; IV 14-15; V 20, 4-8) [21]. Así pues Aristides hubo de tener noticias de esta secta generadora de problemas y cada vez con mayor audiencia en las mismas ciudades donde él residía. A estas circunstancias se agregaba la creciente hostilidad hacia los cristianos desde comienzos del reinado de Marco Aurelio y que Esmirna culminó con la muerte de Policarpo [22]. Por tanto, si hubiera querido referirse a los cristianos en la frase τοῖς ἐν τῇ Παλαιστίνῃ δυσσεβέσι, lo normal hubiera sido no utilizar la partícula ἐν, sino otra indicando procedencia, puesto que los cristianos vivían —y de manera patente— en las mismas ciudades de Asia en las que pasó sus días Aristides. Hubiéramos esperado, pues, una frase del estilo «estos impíos que proceden de Palestina y viven entre nosotros». Por otra parte, tampoco parece razonable pensar que todo el texto se refiera a los cínicos y la mención de los «impíos que viven en Palestina» aluda a los judíos, dejando de lado a los cristianos que eran quienes en ese momento generaban los problemas. Estas dificultades, sin embargo, desaparecen si se considera que a lo largo de todo el pasaje se está refiriendo Aristides a los cristianos, que compartían las maneras de los cínicos y que constituían un problema tanto por las alteraciones de orden público, que producían, como por su talante asocial, heterodoxia religiosa y en relación con el legado cultural heleno. En consecuencia la frase «semejantes a los impíos que viven en Palestina» debe entenderse como la fórmula utilizada por Aristides para asociar a los cristianos de Asia con las comunidades similares que vivían en Palestina, donde se entendía que estaba la cuna de la secta.

Por fin, resta por considerar el tema del por qué de la hostilidad de Aristides hacia los cristianos. Entiendo que la pregunta es pertinente, porque hay distintos aspectos de la religiosidad de Aristides que aproximaban su sensibilidad en esta materia a la de los cristianos [23]. En el sofista de Hadrianos prevalece un cierto desinterés por las cuestiones teóricas relacionadas con la comprensión de las divinidades. Ello se evidencia en no pocos pasajes. Atribuye, por ejem-

---

19 I 390 B; II 464 B.

20 La opinión de Behr en el sentido de que los cínicos fueron la «bestia negra» de Aristides —cf. *Sacred Tales*, p. 94; *Complete Works*, p. 448, n. 580, p. 459 n. 335— parte de ver en este pasaje, que estamos discutiendo a los cínicos.

21 CADOUX, C. J.: *Ancient Smyrna. A History of the City from the Earliest times to 324 AD*, Oxford, 1938, pp. 305-367.

22 KERESZTES, P.: «The Imperial Roman Government and the Christian Church. I. From Nero to the Severi», *ANRW*, II 23, 1 (1979), pp. 297-301; SORDI, M.: *I cristiani e l'Impero Romano*, Milán, 1983, pp. 76-80.

23 Sobre Elio Aristides además de los libros ya mencionados de Boulanger y Behr, cf. la introducción de GASCÓ, F. y RAMÍREZ DE VERGER, A. a Elio ARISTIDES: *Discursos*, I. (BCG, 106), Madrid, 1987, pp. 6-103 donde se tratan los distintos temas a los que voy a hacer mención y en donde se da amplia bibliografía sobre ellos.

plo, a Zeus (XLIII K) una posición jerárquicamente superior a la del resto de las divinidades, pero ello carece de significado en la sensibilidad religiosa de nuestro autor. Su aproximación al panteón politeista es la siguiente: por una parte rinde pleitesía a distintas divinidades por medio de himnos, pero estos dioses se limitan a ocupar un lugar en el esquema cultural y tradicional del mundo heleno el el que Aristides quería vivir, sin que alcancen las fibras más íntimas del sofista; por otra parte, está Asclepio, cuyo descubrimiento (XLVII 5-7 K) como divinidad que le cura, conforta y orienta, determina todas las facetas de su vida, definiendo una relación personal ajena a las convenciones rituales. Este tipo de sensibilidad de Aristides para con el dios Asclepio es muy similar a la que se encuentra en los cristianos de la época y a la que alentó las conversiones. Las fuentes del s. II d. C. —paganas y cristianas— son expresivas sobre la frecuente demanda de una respuesta personal y directa procedente del mundo sobrenatural, que diera aliento a las zozobras de los hombres de la época. Sin embargo, en Aristides y en personas de su condición social y formación cultural junto con esa sensibilidad religiosa que en principio podía ser un estímulo para abandonar prácticas y creencias en las que prevalecían los elementos formales, convive un intenso apego a la tradición concebida como un fundamento de estabilidad social y como un conjunto de referencias con las que debía definirse la esencia de la vida humana civilizada tal como había sido formada entre los helenos, en especial entre los atenienses (I B). En consecuencia cualquier menosprecio hacia esa tradición, bien se tratara del Panteón o de un afamado orador, se entendía como un acto no sólo de impiedad, sino de subversión únicamente concebible en personajes asociales que tienen su origen y encuentran su auditorio en las capas sociales más bajas.

En la medida en que el cristianismo se fue integrando socialmente, pudo ir prevaleciendo una sensibilidad religiosa cada vez con mayor número de adeptos que dejaba atrás las incompatibilidades sociales y culturales que implicaba la adopción de la doctrina cristiana. En tiempos de Elio Aristides ambos aspectos todavía presentaban rasgos claramente contradictorios.

Cristianismo y aculturación en tiempos del Imperio Romano, **Antig. crist. (Murcia) VII, 1990**

TEORÍA POLÍTICA Y ACULTURACIÓN EN LOS APOLOGETAS GRIEGOS DE FINES DEL REINADO DE MARCO AURELIO

CRISTÓBAL GONZÁLEZ ROMÁN
Universidad de Granada

SUMMARY

At the end of the reign of Marcus Aurellius we find in the writings of Meliton of Sardes and of Atenagoras the appearance of precise reflexions on the characteristics of the royalty and on the transmission of the royal power which denotes the existence of a process of helenistic aculturation of Christianity.

Conocido es que el s. II después de C. constituye la época por excelencia de las apologías dentro de la literatura cristiana; sus objetivos fueron señalados acertadamente por M. Pellegrino [1]; se trata de la defensa del cristianismo tanto a niveles jurídicos, demostrando la inicuidad de que los cristianos sean perseguidos por su «nombre», como en el plano doctrinal, combatiendo la acusación de ateísmo, y en el de la moral, atacando las acusaciones de conductas escandalosas, especialmente las de incesto y canibalismo.

En este contexto, durante los últimos años del reinado de Marco Aurelio se asiste a un importante desarrollo de la literatura apologética; de ello, constituyen una clara expresión los escritos de Atenágoras, filósofo ateniense, que se conservan íntegramente, los de Melitón de Sardes, conocidos tan sólo fragmentariamente, los de Teófilo de Antioquía, o, finalmente, algunos párrafos de Apolinar, obispo de Hierápolis y los perdidos de Milciades, cuya existencia queda reseñada en la *Historia Eclesiástica* (IV, 27; V, 17; V, 19). Se trata de una floreciente

---

1 Cf. PELLEGRINO, M.: *Letteratura greca cristiana*, Roma, 1978 (3 edic.), p. 37; Cf. asimismo del mismo autor, *Studi sul'antica apologetica*, Roma, 1977 y *Gli apologeti greci de II secolo*, Roma, 1947.

actividad que Eusebio de Cesarea reseña con las siguientes palabras: «Por este tiempo florecía en la Iglesia Hegesipo, a quien ya conocemos por lo dicho anteriormente; también Dionisio, obispo de Corinto, y Pinito, obispo a su vez de los fieles de Creta. Y además de éstos, Felipe, Apolinar, Musano, Modesto, y, sobre todo, Ireneo. De ellos ha llegado hasta nosotros por escrito la ortodoxia de la sana fe de la tradición apostólica» (*HE.* IV 21)[2].

En este trabajo no vamos a entrar en el análisis de los importantes contenidos teológicos y morales presentes en los escritos de estos apologetas; nos centraremos exclusivamente en el apartado filosófico y en la aparición puntual en algunas de sus obras de atisbos de una teoría política que sólo se desarrollará dentro de la patrística muy ulteriormente. Estas referencias, ciertamente excepcionales, se centran fundamentalmente en torno al problema de la *basileía* en su caracterización abstracta y en su transmisión concreta.

I. LA CARACTERIZACIÓN DE LA «BASILEÍA»

En torno a dos formulaciones claramente contradictorias se habían formalizado las actitudes de las comunidades cristianas con respecto al imperio en el período anterior al reinado de Marco Aurelio[3]. La primera, de claro contenido negativo, se expresa fundamentalmente en el Apocalipsis de S. Juan (14, 8; 16, 19; 17, 5; 18, 2; 18, 21), cuyo acentuado antiromanismo se materializa en la aplicación a Roma, identificada con Babilonia, de todos aquellos elementos peyorativos que en el Antiguo Testamento se vinculaban a las ciudades orientales.

En contraposición, el reconocimiento del poder constituido y la sumisión a su ordenamiento jurídico-administrativo se constata en los escritos de S. Pedro (*I. Ped.* II, 13-17) y, especialmente, en los de S. Pablo, quien, aunque se reitera en diversos pasajes en este posicionamiento claramente positivo (Tit. III, 1-2; I Tim. II, 1-2; y el más controvertido de II Tes, II, 5-7), lo expresa claramente en el conocido planteamiento de *Rom.* XII, 1-8, donde se afirma:

> *«Omnis anima potestatibus sublimioribus subdita sit. Non est enim potestas nisi a*

---

2 Cf. sobre la apologética del s. II, además de los mencionados trabajos de M. Pellegrino en la nota 1, PUECH, CH.: *Histoire de la letterature grecque chretien depuis les origines jusqu'a la fin du IV siècle*, Paris, 1928-30, vol. II, pp. 189 y ss.; GRANT, R. M.: «The chronology of the greek apologist», *Vigiliae Christianae* IX (1955), pp. 25-33; QUASTEN, J.: *Patrología. I. Hasta el concilio de Nicea*, Madrid, 1978, pp. 186 y ss.; ALTANER, B. y STUIBER, A.: *Patrologie. Leben, Schriften und Lehre der Kirchenväter*, Herder, Freiburg, Basel, Wien, 1966, pp. 58 y ss.; CAMPENHAUSEN, H. von: *Los padres de la Iglesia. I. Padres griegos*, Madrid, 1974, pp. 15 y ss.; JOLY, R.: *Christianisme et philosophie. Etudes sur Justin et les Apologistes grecs du deuxième siècle*, Bruselas, 1973, pp. 85 y ss.

3 Cf. entre otros MANARESI, A.: *L'impero romano e il cristianesimo*, Turín, 1914, pp. 84 y ss.; DIBELIUS, M.: «Rom und die Christen im ersten Jahrhundert, en KLEIN, R. (ed.): *Das frühe Christentum in römischen Staat*, Darmstadt, 1971, pp. 47 y ss.; FRANCISCI, P.: *Arcana Imperii*, Roma, 1970 (reed.), vols. III, II pp. 47 y ss.; RAHNER, H.: *Chiesa e struttura politica nel cristianesimo primitivo*, Milán, 1975² (trad. ital.), pp. 11 y ss.; ALAND, K.: «The relation between church and state in early times: a reinterpretation», *JThS* 19 (1968), pp. 115-127; DAUVILLIER, J.: *Les temps apostoliques. Ier Siècle*, en LE BRAS, G. (dir.): *Histoire du droit et des institutions de l'Eglise en Occident*, Sirey 1970, pp. 677 y ss.; CANTALAMESSA, R.: Cristianesimo e Impero romano nel pensiero del Padri Anteniceni, *Augustinianum*, 12 (1973), pp. 373-390; MUNIER, Ch.: *L'Eglise dans l'Empire Romain (IIe-IIIe siècles)*. IIIe. partie. *Eglise et cité*, París, 1979, pp. 171 y ss.; SINISCALCO, P.: *Il camino di Cristo nell'impero romano*, Roma, 1983, pp. 104 y ss.; ALAND, K.: «Das Verhälmis von Kirche und Staat in der Frühzeit», *ANRM.* II, 23.1, pp. 61 y ss.; PARENTE, F.: «Il pensiero cristiano delle origine», en FIRPO, L. (dir.): *Storia delle idee politiche, economiche e sociali. II. Ebraismo e cristianesimo. Il medioevo*, Turin, 1985, pp. 361 y ss.

Deo; quae autem sunt, a Deo ordinatae sunt. Itaque qui resistit potestati, Dei ordinationi resistit. Qui autem resistunt, ipsi sibi damnationem acquirunt: nam principes non sunt timori boni operis sed mali. Vis autem non timere potestatem? bonum fac et habebis laudem ex illa: Dei enim minister est tibi in bonum. Si autem malum faceris, time: non enim sine causa glaudium portat. Dei enim minister est, vindex in iram ei, qui malum agit. Ideo necessitate subditi estote, nom solum propter iram sed etiam propter conscientiam. Ideo enim et tributa praestatis; ministri enim Dei sunt, in hoc ipsum necessitate servientes. Reddite ergo omnibus debita; cui tributum, tributum; cui vectigal, vectigal; cui timorem, timorem; cui honorem, honorem. Nemini quidquam debeatis, nisi ut invecem diligatis: qui enim diligit proximum, legem implevit».

Ambas actitudes tenían claros precedentes en los escritos del Antiguo Testamento y paralelos coetáneos dentro del mundo judío; conocidos son los posicionamientos conflictivos, tanto en el plano ideológico como en el militar, del «nacionalismo» judío frente a las ingerencias externas[4]; pero también el reconocimiento del poder constituido se enraizaba, de forma contradictoria, en la tradición judaica no sólo a través de su concepción general y abstracta del fundamento divino del poder monárquico, sino también en la propia práctica coetánea del mundo judío del que sabemos la existencia de sacrificios diarios en el Templo por Roma y el emperador, que fueron suspendidos al comienzo de la guerra (Flavio Josefo, *Bell. Iud.* II, 409-410) y en las comunidades de la diáspora, que enviaban al emperador copias de las plegarias que se pronunciaban por él en las sinagogas (Filón, *Leg.* 23).

Ambas actitudes se proyectan con posterioridad en las comunidades cristianas; concretamente la aceptación del poder imperial tiene una amplia proyección a través de Clemente Romano (60, 4-61, 1) en la literatura apologética del s. II después de C.; tal ocurre concretamente con los apologetas griegos del reinado de Marco Aurelio. En efecto, tanto Atenágoras, del que apenas conocemos nada más que era ateniense, filósofo y cristiano, como Melitón, obispo de Sardes (*H. E.*, IV, 3, 8; 14, 26; 1)[5] realizan una explícita aceptación del poder imperial que presenta como peculiaridad la de sobrepasar el marco en el que se habían desenvuelto hasta entonces las actitudes positivas de algunos sectores cristianos en relación con el imperio.

Concretamente, Atenágoras, al final de la *legatio* y en el contexto de la demostración de la falsedad de las acusaciones difundidas contra los cristianos, afirma: «*Vosotros* [referido a Marco Aurelio], *en todo y por todo, por naturaleza y educación, buenos, moderados, humanos y dignos del imperio inclinad vuestra imperial cabeza a quien ha deshecho todas las acusaciones y demostrado además que somos piadosos, modestos y puros en nuestras almas...*» (*Leg.* 37). La

---

4 Cf. entre la copiosa bibliografía existente al respecto la tesis doctoral (edición de microfilm) de AYASO MARTÍNEZ, J. R.: *Judaea capta. Roma y los judios de Palestina del año 70 al 132 d. C.*, Granada, 1988, especialmente las pp. 210-234.

5 Además de la bibliografía citada en la nota 2, cf. sobre Atenágoras BARDY, G.: *Athenagore. Suplique au sujet des chretiens*, Paris, 1943, pp. 11 y ss.; BELLINI, E.: «Atenagora e il tratato «sulla risurrezione dei morti», *Concilium* 7 (1965), pp. 511-517; RUIZ BUENO, D.: *Los padres apologetas griegos*, Madrid, 1979, pp. 631 y ss.; GONZÁLEZ ROMÁN, C.: La *Presbeía perí Cristianôn* de Atenágoras y las relaciones entre cristianismo e Imperio romano en tiempos de Marco Aurelio, *Sodalitas* 3 (1983), pp. 127-151; y sobre Melitón de Sardes, ZUNTZ, G.: «Melito-Syriae?», *Vigiliae Christianae* 6 (1952), pp. 195-196; GABBA, E.: «L'apologia di Melitone da Sardi, *Critica Storica* I (1962), pp. 469-482; GONZÁLEZ ROMÁN, C.: «Melitón de Sardes y las relaciones entre cristianismo y paganismo a fines del reinado de Marco Aurelio», *In Memoriam Agustín Díaz Toledo*, Granada, 1985, pp. 181-197.

peculiaridad de esta referencia, de contenido claramente.positivo, reside en la enumeración de una serie de virtudes que se consideran como intrínsecas a la dignidad imperial, es decir, propias de la *basileía*; concretamente ser *crestós, métrios* y *filánthropos*; este conjunto de cualidades pueden adquirirse a través de un doble procedimiento, presente de forma convergente en el caso de Marco Aurelio; se trata de la *physis*, por naturaleza, y la *paideia*, es decir, la educación.

Más explícitas aún son las consideraciones de Melitón de Sardes que se reflejan en el estracto que de su apología nos ha conservado Eusebio de Cesarea: «*Y si esto* —afirma, refiriéndose al carácter que debe atribuirse a los *kaina dogmata*[6], que afectan a los cristianos—, *se hace porque tú lo mandas, bien hecho está, porque nunca un emperador justo podría querer algo injustamente*» (*H. E.* IV 26 6); se trata de una clara referencia a la *diké* como virtud imperial que, en el presente caso, encarna Marco Aurelio, pero que no es condición necesaria para que los cristianos acepten las decisiones imperiales.

Ambas referencias constituyen, en suma, un principio de disquisición política, que, partiendo indudablemente del *non est enim potestas nisi a Deo* paulino, acepta la materialización del poder en la *basileía*, revestida de una serie de virtudes tales como la *diké*, y de atributos como *crestós, métrios* y *filánthropos*. Es cierto que en el conjunto de los escritos mencionados y especialmente en los de Atenágoras las citadas alusiones tienen un carácter puntual y aislado; pero de cualquier forma constituían un planteamiento que tiene indudables paralelos en las principales elaboraciones de teoría política que se producen durante el s. II en el mundo grecorromano.

Se ha podido acertadamente afirmar por parte de G. Barbero[7] que en el plano del pensamiento político el imperio se apoyaba en un cuadro preeminentemente estoico, que había aceptado temas de la neosofística y del cinismo hasta el punto de hacerse ecléctico; los principales valores que conforman esta teoría política se habían gestado en el mundo helenístico de donde se proyectaran al Imperio Romano en el contexto de su helenización. Su punto de partida puede observarse, como anota T. Adam[8], en las consideraciones aristotélicas del rey como *nómos émpsycos* (*Eth. Nic.* 1.132 a 22), con una amplia repercusión posterior, que permitirán a Diotógenes (263, 18) convertir al *basileús* en el *dicaiótatos kaì nomimótatos*.

Durante el Alto Imperio estas consideraciones se encuentra presente desde sus inicios; de hecho los valores políticos, expresados a través de las correspondientes virtudes personificadas, que se constatan en los primeros 4 capítulos de la *Res Gestae*, es decir, la *virtus, clementia, iustitia* y *pietas*, se derivaban de esta experiencia filosófica y, especialmente, del estoicismo, que consideraba a la *andreía, sophrosyne* y *dikaiosyne* como un ideal político básico[9].

---

6 Personalmente considero que estos «nuevos decretos» tienen un carácter exclusivamente provincial en contra de las consideraciones de GREGOIRE, H.: (*Les persecutions dans l'Empire Romain*, Bruselas, 1951, p. 173), seguidas por MOREAU, E.: «Les nombres des martyrs du persecutions romaines», *Nouvelle Revue Theologique*, 1951, pp. 812 y ss.; Cf. en este sentido mi trabajo *Melitón de Sardes y las relaciones entre...*, pp. 183 y ss. Sobre la política general y la actitud de Marco Aurelio con respecto a los cristianos cf. KERESZTES, P.: «Marcus Aurelius a persecutor?», *Harvard Theological Review*, 61 (1968), pp. 321-341; y BRUNT, P. A.: «Marcus Aurelius and the Christians», en DEROUX, C. (ed.): *Studies in Latin Literature and Roman History*, Bruselas, 1979 (col. Latomus, n. 164), pp. 483-520).

7 La patrística, en FIRPO, L. (dir.): *Storia delle idee politiche, economiche e sociali*, Vol. II. *Ebraismo e Cristianesimo. Il medioevo.* Tomo I. *Ebraismo e cristianesimo*, Turín, 1985, pp. 480 y ss.

8 *Clementia Principis. Der Einfluss hellenisticher Fürstenspiegel auf den Versuch einer rechtlichen Fundierung des Principats durch Seneca*, Stuttgart, 1970, pp. 45 y ss.

9 Cf. MAZARINO, S.: «Il pensiero politico pagano nell'età imperiale», en FIRPO, L. (dir.): *Storia delle idee politiche, economiche e sociali.* Vol. I. *L'Antichità clasica*, Turín, 1982, pp. 808-809.

A pesar de estos precedentes, donde pueden encontrarse los paralelos más evidentes de la incipiente teorización sobre la *basileia*, que observábamos de forma puntual en los escritos de Melitón de Sardes y de Atenágoras, es en las elaboraciones presentes en los escritos de Séneca, C. Musonio Rufo, Dión Crisóstomo y el propio Plutarco. Séneca encontró en el *rex iustus*, a la hora de justificar la validez del sistema político con el que se había comprometido en la práctica, un ideal que se adaptaba perfectamente a su objetivo político del *princeps bonus*; se trataba de una teorización conforme con el estoicismo, que estaba perdiendo en estos momentos su fuerte oposición al régimen monárquico y que encontraba en este tipo de formulaciones una elaboración teórica que podía ser compatible con la armonía que reina en el universo regulado por la fuerza del *lógos* [10].

También la concepción del universo como patria común de todos los hombres van a dar lugar a que C. Musonio Rufo el concepto de *philánthropos* ocupe un lugar privilegiado; de la misma forma, la concepción del *basileús*, como *nómos émpsycos* se recoge en este ilustre representante de la cultura etrusco-romana de época de Nerón que consideraba la *andreía*, la *eunomía* y la *homónoia* como virtudes esenciales del rey [11].

Precisamente, estos mismos valores están presentes en las reflexiones que tanto Dión Crisóstomo como Plutarco realizan sobre el poder y su materialización, el *princeps*. Del primero se ha podido afirmar [12] que en los discursos I-IV del *Perì basileíos* «la edad de Trajano nos ha dejado su programa de monarquía filosófica, concebido a la manera griega según el ideal del *philanthropos*», con una exaltación de las cuatro virtudes del príncipe, es decir, la *phrónesis, sophrosyne, dikaiosyne* y *andreía*; y, de cualquier forma, es ilustrativo que Dión Crisóstomo coloque el poder de Trajano inmediatamente después que el de los dioses y sus deberes por delante de los hombres (Dio Prus. 3, 62).

El propio Plutarco, cuyos ideales monárquicos son patentes (*Moralia*, 826 G - 827 G), y que llega a considerar (*Moralia*, 798 B - 825 F) que la elección de los gobernantes debe realizarse, no sólo en el microcosmos de las ciudades griegas sino también en el imperio, en función de la *areté*, afirma textualmente que «la justicia es el fin de la ley, pero la ley es la obra del soberano, y el soberano es la imagen de Dios, que gobierna al mundo (*Moralia*, 780, E) [13].

II. LA TRANSMISIÓN DEL PODER REAL

Más no sólo es reseñable en la literatura apologética de fines del reinado de Marco Aurelio sus coincidencias teóricas con el discurso que se realiza en estos momentos en el mundo grecorromano sobre la *basileía*. También en la misma existen una serie de consideraciones, que

---

10 MAZZARINO, S.: *Op. cit.*, pp. 823-824; asimismo, POHLENZ, M.: *Die Stoa. Geschichte einer geistigen Bewegung*, Gotinga, 1948-1949, vol. II, pp. 3-15 y 56-104.

11 Cf. MAZZARINO, S.: *Op. cit.*, pp. 830 y ss.

12 MAZZARINO, S.: *Op. cit.*, p. 834; Cf., asimismo, DESIDERI, P.: *Dione di Prusa. Un intelecttuale greco nell'impero romano*, Mesina-Florencia, 1978, pp. 283 y ss.; LÓPEZ CRUCES, J. L.: *Dión Crisóstomo. El cuarto discurso «Sobre la realeza». Introducción y comentario*, Granada, 1986 (Memoria final de licenciatura), pp. 36 y ss.

13 Cf. BOLGIANI, F.: *Introduzione al cristianesimo del II secolo. Il cuadro externo*, Turín, 1980, p. 116; MAZZARINO, S.: *Op. cit.*, pp. 843 y ss.; BERANGER, J.: «La notion du principat sous Trajan et Hadrien», en BERANGER, J.: *Principatus. Etudes de notions et d'histoire politiques dans l'Antiquité greco-romaine*, Ginebra, 1973, p. 297.

poseen asimismo un carácter puntual, sobre los problemas concretos que implicaba su articulación y transmisión; se trata de un plano diferente, pero complementario del anterior, en el sentido de que se pasaba de la mera abstracción filosófica a la realidad política.

Concretamente, Atenágoras afirma que los cristianos *«rogamos por vuestro imperio para que lo heredéis, como es de estricta justicia, de padre a hijo»* (*Leg.* 37); y la visión de Melitón de Sardes es bastante parecida al considerar que de la grandeza del imperio *«eres tú* (Marco Aurelio) *el deseado heredero y lo seguirás siendo con tu hijo si proteges a la filosofía que se crió con el Imperio»* (*H.E.* IV 26, 7).

La valoración de semejantes consideraciones debe de realizarse en una perspectiva diferente a la que informa el tópico historiográfico moderno que considera que la transmisión hereditaria del poder real era incompatible con el principado; se trata de una elaboración, que, como ha demostrado J. Beranger [14], reposa sobre la continuidad, en algunos casos aparente o falsa, que durante los antoninos adquiere la aplicación del sistema adoptivo.

Concretamente, la elaboración teórica del ideal de la adopción como elemento inherente del *principatus* se constata tanto en Plinio como en Tácito. En el Panegírico (7, 6) dirigido a Trajano como *Gratiarum actio* se afirma concretamente que *«imperaturus omnibus eligi debet ex omnibus»*; y la misma actitud, de forma aún más explícita, se observa en Tácito (*Hist.*, I, 15-16), que ponía retóricamente en boca de Galba la afirmación de que el imperio debe entenderse no como herencia de una familia, sino nobilísima misión que el emperador destina al *optimus* escogido por él a través de la adopción: *«sed Augustus in domo succesorem quaesivit, ego in re publica»* [15].

La concepción de la transmisión de la *basileía* presente en Atenágoras y en Melitón de Sardes difería sustancialmente de este ideal considerado por sus defensores como consustancial con el *principatus*; pero no era contradictoria con la elaboración que sobre ella se encontraba en la filosofía griega; Ch. Wirszubski [16] ha podido afirmar, criticando la concepción de M. Rostovtzeff de que la adopción derivaba de los filósofos estoico-cínicos y de que fue aceptada por el Principado como forma de reconciliación con los filósofia, que «la adopción como principio constitucional fue formulado por los romanos bajo el impacto de los acontecimientos de Roma, no bajo la influencia de la teoría griega».

Más que en el plano de la reflexión filosófica, el «lealismo dinástico» de estos apologetas del reinado de Marco Aurelio se explica a partir de la propia realidad histórica. En el marco de la coyuntura debemos de tener en cuenta que en los años en los que se elaboran las respectivas apologías aún se proyecta con gran fuerza la reciente conjura y sublevación que en el año 175 después de C. había protagonizado Avidio Casio; pero no debe olvidarse que nos encontramos, como ha expuesto J. Beranger [17], ante un problema, el de la transmisión del poder, que no reposaba sobre un principio jurídico o sobre una regla formulada por un teórico o por el fundador del régimen, sino que se sustentaba sobre lazos sociales de la magnitud de la clientela.

---

14 L'heredité du principat. Note sur la transmission du pouvoir imperial aux deux premiers siècles, en BERANGER, J.: *Op. cit.*, pp. 137-152.

15 Cf. JONS, W.: «Libertas bei Tacitus», *Hermes* 84 (1956), pp. 331-352; este artículo ha sido recopilado en KLEIN, R. (ed.): *Prinzipat und Frehiheit*, Darmstadt, 1969, pp. 391-420.

16 *Libertas as a political idea at Rome during the late Republic an early Principate*, Cambridge, 1968, p. 158.

17 *Op. cit.*, p. 152.

En esta perspectiva, A. H. M. Jones[18] ha definido con claridad las fuerzas históricas que se ven involucradas en el problema de la continuidad y transmisión del poder imperial y que condicionan los fuertes contrastes que oponen al *dominus* y al *princeps*; el ejército, cuya fidelidad y lealtad al emperador y a su familia se expresaba a través del juramento anual, era partidario de la transmisión hereditaria del poder; en cambio, la añoranza republicana, inviable ya en la práctica, había encontrado en la adopción un procedimiento más acorde con sus anacrónicos ideales: «*adoptandi iudicium integrum et, si velis eligere, consensu monstratur*», afirma Tácito (*Hist.* I 16, 3), como sistema que en su opinión se adecuaba a hombres que no son capaces de soportar ni una total esclavitud ni una completa libertad.

Podría pensarse, en principio, que esta coincidencia en elementos fundamentales del discurso sobre la *basileía*, que incluso en la cuestión de la transmisión del poder alcanza el grado del compromiso, constituye un mero ejercicio retórico o una convergencia puntual facilitada por la actitud de Marco Aurelio que como *princeps* encarnaba los ideales fundamentales de *iságoria, isótes, diké*, etc. del imperio humanístico.

Sin embargo, la solidaridad, ciertamente desde una perspectiva religiosa, que se observa en relación con otros problemas del imperio impiden interpretar las coincidencias anteriores en un plano estrictamente formal; el propio Atenágoras recoge en su *legatio*, también con carácter puntual, otro de los problemas que en estos momentos afecta al imperio como es el de su defensa y expansión territorial, que se materializa concretamente en el problema pártico y en el *limes* danubiano, al afirmar explícitamente que los cristianos «*rogamos por vuestro imperio (...) para que se acreciente la sumisión de todos los hombres. Lo que también redundará en provecho nuestro, a fin de que llevando una vida pacífica y tranquila cumplamos animosamente cuanto nos es mandado*» (*Leg.* 37).

Melitón de Sardes alcanza probablemente una de las cuotas más elevadas de convergencia y aceptación del imperio en el período preconstantiniano al subrayar la coincidencia en el coetáneo surgir del cristianismo y del imperio de Augusto y convertir al primero en un *aísion àgathón* del segundo; concretamente afirma: «*Efectivamente, nuestra filosofía alcanzó su plena madurez entre bárbaros, pero, habiéndose extendido también a tus pueblos bajo el gran imperio de tu antepasado Augusto se ha convertido, sobre todo para tu reinado, en un buen augurio, pues desde entonces la fuerza de los romanos ha crecido en grandeza y esplendor*» (*H. E.* IV, 26, 7); y más adelante se reitera en este mismo planteamiento al considerar que «*la prueba mayor de que nuestra doctrina floreció para bien junto con el imperio felizmente comenzado es que desde el reinado de Augusto, nada malo ha sucedido; antes, al contrario, todo ha sido brillante y glorioso según las plegarias de todos...*» (*H. E.* IV, 26, 8).

El significado histórico de estas consideraciones radica, como ha expuesto Giorgio Barbero[19], en el hecho de que, en contraste con la literatura apocalíptica y su concreción del *Antikoumenos*, el Imperio Romano comenzaba a ser descubierto en una perspectiva de providencialidad, que tendrá larga fortuna en el pensamiento de los padres hasta León el Grande; y la idea de providencialidad se acompaña espontánea y naturalmente de la colaboración.

De hecho, las similitudes son tales en el caso de Melitón de Sardes que han hecho pensar concretamente[20] en una falsificación, o al menos en extrapolaciones, realizadas por el autor de

18 *Il tardo impero romano (284-602)*, Milán, 1973 (trad. ital.), vol. I, p. 20.

19 *Op. cit.*, p. 483.

20 Cf. GABBA, E.: *Op. cit.*, pp. 469-470.

la *Historia Eclesiástica*, mediante las cuales extraería aquellos fragmentos de Melitón que mejor se adaptaban a su peculiar visión de las relaciones entre la Iglesia y el Estado Romano.

La sospecha creo que puede eludirse, ante todo, si tenemos en cuenta que en la *legatio* de Atenágoras se vierten contenidos parecidos [21]; pero también en el marco de los precedentes que marcan el proceso de configuración de la teoría política que desembocará y dominará el Imperio Cristiano; en este sentido, E. Peterson [22] ha llamado la atención sobre la existencia en los Evangelios de S. Lucas (2, 1) y S. Mateo (2, 1) de una clara duplicidad a la hora de buscar la referencia histórica del nacimiento de Cristo; el primero claramente remite a Augusto, mientras que S. Mateo lo hace a Herodes; y ha considerado que precisamente a estos dos textos podían remitirse dos teologías políticas diferentes; la primera pensaba en Roma, mientras que la segunda en Oriente y en el estado oriental (Persia como oposición a Roma), de donde procedían los Reyes Magos.

Con estos precedentes, Melitón de Sardes se limita a constatar un hecho histórico, que él invoca para conseguir fundamentalmente la benevolencia de Marco Aurelio, pero que será desarrollado con posterioridad por Orígenes (*Contra Celso*, V, 37) y especialmente por Eusebio de Cesarea (*Demonstratio Evangelica*, 3, 2, 37) que la convierte en un elemento fundamental de su teoría política legitimadora del Imperio Cristiano.

Esta perspectiva de providencialidad se encontraba, no obstante, mediatizada y condicionada por uno de los elementos que conforman explícitamente el pensamiento político sobre la *basileía* y su materialización en la oposición *principatus/dominatus*; me refiero concretamente al problema de la divinización del *basileus* y al correspondiente culto imperial.

No entraré en el presente trabajo en el problema de la incidencia del culto imperial en las persecuciones; pero, sí quiero anotar, dado los objetivos de la literatura apologética que reseñábamos al principio, los contrastes que se observan entre el pensamiento historiográfico moderno entre las posiciones de quienes consideran al culto imperial como el elemento fundamental del conflicto [23] y las teorías de aquéllos [24] que piensa que el culto imperial sirvió siempre de test para demostrar la cualidad de ser cristiano y no como causa determinante de la persecución. De cualquier forma, en el plano de la libertad de conciencia, que constituye un elemento que se forja en estos momentos, y que completa el de la igualdad de todos los hombres y el de la libertad de palabras, *isótes* e *iságoria*, la incompatibilidad era manifiesta [25].

Las referencias en los escritos de los apologetas que venimos comentando al culto imperial son bastante escuetas, ya que las alusiones concretas de Atenágoras (*Leg.* 30) y Melitón de Sardes (Migne, *PG.* V 1227, B14-C6) se ven inmersas dentro de un discurso más amplio que tiende a demostrar el carácter humano de los dioses paganos con un tipo de argumentación en la que existe una clara

21 Cf. GONZÁLEZ ROMÁN, C.: «Melitón de Sardes...», p. 197.

22 *Der Monotheismus als politiches Problem*, Leipzig, 1935, pp. 70 y ss; sus teorías son aceptadas casi plenamente por FRANCISCI, P. de: *Op. cit.*, III-2, pp. 59 y ss.

23 Cf. HARNACK, A. von: *Die Mission und Ausbreitung des Christentums*, Leipzig, 1924, pp. 306-309 y 312; MEYER, E.: *Ursprung und Anfänge der Christianismus*, Berlín, 1923, vol. III, p. 518; HEILER, Fr.: «Die Wandlung des antiken Gottköningtums im Bereich der chrislichen Kirchen», *Atti dell VIII Congresso internazionale di Storia delle Religioni*, Florencia, 1956, pp. 113 y ss.

24 Cf. HOMO, L.: *Les empereurs romain et le christianisme*, Paris, 1931, pp. 40-44; LAST, H.: «Christenverfolgung», *RAC*, II, Stuttgart, 1950, col. 1.216-1.248; CERFAUX, L. y TONDRIAU, J.: *Les cultes des souverain dans le civilizations greco-romain*, Tournai, 1957, pp. 145 y ss.

25 Cf. JONES, D. L.: «Christianity and the Roman Imperial Cult», *ANRW*. II. 23, 2, pp. 1.023 y ss.

influencia de la *'Ierà avagraphé* de Euhemerus, traducida al latín por Ennio y cuyos argumentos tanta incidencia tendrá en determinados escritores cristianos como Lactancio. De cualquier forma, son bastante explícitas las palabras de Atenágoras, quien se pregunta «*¿qué tiene de extraño que quienes ejercieron mando y tiranía fueran llamados dioses por sus súbditos?*»; para el apologeta la divinización es propia del *tyrannos*, y, en consecuencia, el culto imperial es propio de este tipo de ordenamiento político, que nos hace pensar en la formulación del *dominus et deus* del Imperio Romano.

En realidad, en esta cuestión hay que esperar al 197 después de C. con el *Apologeticum* de Tertuliano para que el culto del emperador sea abordado extensamente; los precedentes dentro del S. II hay que encontrarlos en Justino (*I Apol.* 21, 3) y en Taciano (*Discurso contra los griegos*, 4) que aluden a la divinización del emperador como elemento que permite combatir las críticas paganas contra la inmortalidad de Cristo.

De cualquier forma, no quisiera terminar estas breves notas sobre aculturación helenística del cristianismo en el plano de una teoría política aún embrionaria sin hacer referencia a que también en relación con el culto imperial se había producido una ósmosis cultural que se manifiesta concretamente en los escritos de Teófilo de Antioquía y en una probable apología conservada de forma fragmentaria e interpolada en las *Actas* de Apolonio, que sufrió martirio siendo prefecto del pretorio Tingidius Perennis, es decir, entre el 183 y el 185 después de C.[26].

El primero, Teófilo, obispo de Antioquía entre el 160 y el 180 escribía: «*Por ello, más bien honraría yo al emperador, si bien no adorándole, sino rogando por él. Adorar, sólo adoro al Dios real y verdaderamente Dios, pues sé que el emperador ha sido creado por Él. Me dirás entonces: «¿Por qué no adoras al emperador?». Porque no ha sido puesto para que se le adore, sino para que se le tribute el legítimo honor. Y, en efecto, no es él dios, sino hombre por Dios establecido, no para ser adorado, sino para juzgar justamente. En cierto modo, una administración le ha sido confiada por Dios; y así como no quiere él mismo que se llamen emperadores los que tiene él establecidos bajo su poder, pues el nombre de emperador es peculiar suyo y a nadie le es permitido llamarse así; de la misma manera, a nadie es lícito adorar sino a sólo Dios*» (*Ad. Autolic.* I, 11).

Se trata de una diferenciación explícita entre *tímao* y *proskynéo* que puede considerarse sinónima de la que se recoge en las *Acta* de Apolonio sobre el honrar (*tímao*) al emperador y el dar culto (*sébo*) al sólo Dios inmortal, cuando afirma que el *logos* nuestro Salvador Jesucristo nos enseñó «*obedecer a la Ley por Él puesta, honrar al emperador, dar culto al sólo Dios inmortal...*» (cap. 36).

Este tipo de formulación tenía claros precedentes en el contexto de la relación emperador-dioses paganos desde los mismos inicios del culto al emperador en Roma. S. Mazzarino[27] ha podido afirmar, basándose en determinadas disposiciones imperiales, que Tiberio en su política

---

26 Sobre la Apología de Apolonio, cf. DELEHAYE, H.: *Les passions des martyrs et les generes literaires*, Bruselas, 1966 (reimp.), pp. 92-99; LAZZATI, G.: *Gli sviluppi della letteratura sui martiri dei primi quattro secoli*, Turín, 1956, pp. 40 y ss.; PELLEGRINO, M.: *Letteratura Greca...*, pp. 48-49; SORDI, M., «L'apologia del martire romano Apollonio como fonte dell'Apologeticum di Tertuliano e i rapporti fra Tertuliano e Minucio», *Rivista della Storia della Chiesa en Italia*, XVIII (1964), pp. 171 y ss.; GABBA, E.: «Il processo di Apolonio», *Melanges d'archeologie, d'epigraphie et d'histoire offerts a Jerôme Carcopino*, Paris, 1966, pp. 399 y ss.; GONZÁLEZ ROMÁN, C.: «Apolonio y la tradición senatorial», *Studia Graecolatina Carmen Sanmillán in memoriam dicata*, Granada, 1988, pp. 211-218.

27 *L'Impero romano*, Roma-Bari, 1976 , vol. I, pp. 114 y 244-248.

de acercamiento al senado y a sus tradiciones procedió a aclarar algunos puntos fundamentales del derecho sacral al distinguir la *tímai*, debida al emperador vivo, de la *eysébaia* que se podía tributar al emperador muerto.

Es cierto que las tradiciones religiosas del período antonino no son homogéneas ni unívocas, ya que se observan, por ejemplo, grandes diferencias entre las actitudes de Plinio y Tácito y las de aquellos senadores que tal vez en correspondencia con su origen geográfico se muestran claramente partidarios de las religiones orientales [28]; pero no lo es menos que a lo largo del s. II perdura la concepción de que al emperador se le debe tributar tan sólo *tímai*, como se pone de manifiesto en las propias consideraciones de Plinio el Jóven, quien afirmaba: *nusquam ut deo, nusquan ut numini blandiamur; non enim de tyranno, sed de cive, nom de domino, sed de parente loquimur* (*Paneg*. 2, 3).

Este tipo de discurso sobre una cuestión donde las actitudes eran más contradictorias refleja la importante helenización que se está produciendo en el mundo cristiano a fines del s. II y en la que los elementos estoicos se perfilan como dominantes en contraste con el neoplatonismo posterior [29]. No se trata de una corriente única, sino de una de las múltiples tendencias que cabe observar en el panorama del cristianismo y que de cualquier forma contrastaban con las posiciones apocalípticas que pueden apreciarse en Hermas, o con las más vinculadas a la tradición paulina y a Clemente Romano que se aprecian en Ireneo, o, finalmente, con los posicionamientos judaizantes e intransigentes frente al Estado y la sociedad romana que se aprecian en determinadas sectas como los catafrigios o montanistas.

De cualquier forma, y con ello termino, resulta significativo que la helenización se observe en los escritos de apologetas que además ostentaron el episcopado en algunas comunidades cristianas, que esta aculturación vaya acompañada en la práctica de un compromiso que como mínimo puede clasificarse de «lealismo dinástico», revestido de cierto providencialismo, y que fueran precisamente los obispos quienes combatieron sistemáticamente las posiciones montanistas. Las bases de una nueva teología política se empezaban a conformar.

---

28 Cf. BEAUJEU, J.: «La religion de la classe senatoriale á l'epoque des Antonins», *Hommages a J. Bayet*, Bruselas, 1964 (col. Latomus, vol., LXX), pp. 54 y ss.; Ídem, «Le paganisme romain sous le Haut Empire», *ANRW*. II, 16, 1, pp. 25 y ss.

29 Cf. SPANNEUT, M.: *Le stoicisme des Pères de l'Eglise. De Clement de Rome à Clement d'Alexandrie*, Paris, 1957, p. 434.

Cristianismo y aculturación en tiempos del Imperio Romano, **Antig. crist. (Murcia) VII, 1990**

LA CARTA 67 DE S. CIPRIANO A LAS COMUNIDADES CRISTIANAS DE LEÓN-ASTORGA Y MÉRIDA: ALGUNOS PROBLEMAS Y SOLUCIONES

RAMÓN TEJA
Universidad de Cantabria

SUMMARY

The author attempts to answer some of the problems of a historical nature raised by the well-known Epistle 67 of Ciprianus of Carthage. He presents historical and gramatical arguments, some of which are proposed for the first time while others are now old but are reworked within the context of the history of the Roman Empire and of the Church in the 3rd century. The aim is to show that Marcial was bishop of Leon-Astorga and was replaced by Felix and that Basilides was bishop of Merida and his successor was Sabino. The author also attempts to explain the existence of a double episcopal see, Leon-Astorga, based on the peculiarities of Leon as *cannabae legionis* and the rapid spread of Christianity in this legionary sttlement.

Los escritos del obispo de Cartago, S. Cipriano, y en especial el *corpus* de 81 cartas que se han conservado bajo su nombre constituyen una documentación de primer orden para el conocimiento de la historia social y económica del siglo III y, principalmente, la historia del cristianismo y de la iglesia contemporánea de África y de otras regiones del Imperio Romano. Dentro de esta colección de cartas, hay una, la número 67 que es una fuente inestimable para la historia de los orígenes del cristianismo en Hispania por la valiosa información que proporciona y porque es el documento más antiguo que tenemos con noticias concretas sobre la iglesia española de los primeros siglos de nuestra era[1].

1 La mejor edición crítica de las cartas de Cipriano es la de HARTEL, G.: CSEL 3, 2, Viena 1871. Muy inferior es la de BAYARD, E. en la col. G. Bude, París 1924 (reed. 1961). En castellano la mejor edición es la de CAMPOS, J.,

Se explica por ello que esta carta 67 haya sido objeto de gran atención desde hace varios siglos por estudiosos de todas las tendencias con planteamientos y concepciones historiográficas muy diversas. El hecho de que constituya la primera información histórica que nos ha llegado del cristianismo en Hispania, y que la imagen del nivel religioso y moral de estas primeras comunidades cristianas hispanas que refleja no sea muy edificante no ha dejado de llamar la atención de unos y causar desazón y desorientación en otros. Así, por ejemplo, el gran historiador del cristianismo primitivo de comienzos de siglo, el protestante alemán A. Harnack dedujo, en base a este documento y al concilio de Elvira, la otra gran fuente sobre le cristianismo hispano de esta época, medio siglo posterior, una serie de conclusiones sobre las características del cristianismo peninsular de los primeros siglos que no dejan de sorprender: «si el primer documento que conocemos sobre la iglesia española nos la muestra en gran parte mundanizada, los cánones de Elvira no hacen sino confirmar este hecho. Ya desde entonces aparece en escena el contraste que ha caracterizado siempre a la iglesia española: por un lado mundanidad grosera, por otro rigor fanático. La imagen sombría que de la iglesia española ha trazado Sulpicio Severo, proyecta su sombra mucho antes... La rigurosa disciplina que el Sínodo de Elvira decreta para la cristianidad española, quizá impresione a muchos; pero nosotros no conocemos sus resultados, o mejor dicho, sabemos que a finales del siglos IV las cosas estaban muy mal. Ningún país se ha opuesto con tanta tenacidad al monarquismo, la forma entonces del cristianismo serio, como España y los obispos españoles»[2]. Sorprenden juicios como éste en un autor tan sensato y documentado como Harnack a los que sólo encontramos explicación como visión restrospectiva de la idea predominante sobre la iglesia española a partir de la Contrarreforma entre los historiadores de origen germánico y anglosajón.

Desde otra perspectiva opuesta, historiadores tradicionalistas de la iglesia española, con planteamientos fundamentalistas de la historia, han intentado cerrar los ojos ante la realidad histórica y no han encontrado mejor solución que considerar esta carta como una «burda falsificación» atribuida a un obispo santo y mártir tan ejemplar como Cipriano[3]. Creemos que ninguna de estas posturas tienen una mínima defensa. La autenticidad de la carta no plantea ninguna duda seria, y el panorama que presenta del cristianismo español no difiere esencialmente del que sabemos imperaba en la misma época en otras regiones del imperio, sin ir más lejos,

---

en la BAC 241, Madrid, 1964 con texto latino y traducción; carece de aparato crítico y sigue básicamente el texto de BAYARD. SOTOMAYOR, M.: *Historia de la Iglesia en España I* (BAC maior 16), Madrid, 1979, págs. 42-44 ofrece otra traducción de los pasajes más importantes. CLARKE, G. W. está realizando una nueva edición de las cartas con traducción inglesa y amplios comentarios, pero, que sepamos, hasta ahora sólo han aparecido tres volúmenes que comprenden las primeras 66 cartas: *The Letters of St. Cyprian of Carthage* 1, *Letters 1-27*, 2 *Letters 28-54*, 3 *Letters 55-66* (Ancient Christian Writers 43, 44, 46), Nueva York, 1984 (1-2) y 1986 (3). Para la obra, en general, de Cipriano amplia información de ediciones, traducciones y bibliografía en QUASTEN, J.: *Patrología* I (BAC 206), Madrid, [2] 1968, pp. 660-661.

2 HARNACK, A.: *Mission und Ausbreitung des Christentums*, Leipzig, 1902, pp. 925-926.

3 En contra de la autenticidad de la carta, cf. entre otros, PÉREZ LLAMAZARES, J.: *Historia de la real colegiata de S. Isidoro de León*, León 1927, pp. 309 ss.; GARCÍA DE LA FUENTE, A.: «El caso del obispo Marcial de Mérida. Rehabilitación de una figura española del siglo III», *Rev. Estudios Extremeños*, 1933, pp. 105-153. Con planteamientos similares, aunque no llega a negar la autenticidad, CUSTODIO DE VEGA, A.: *El Pontificado y la iglesia española en los primeros siglos*, El Escorial, 1942, pp. 7 ss. Un resumen de estas posturas puede verse en QUINTANA, A.: «La cristianización de Astorga» en *Actas I Congr. Intern. Astorga Romana*, Astorga 1986, pp. 91 ss.

del que el propio Cipriano presenta de la iglesia africana de su tiempo[4]. Este panorama de la iglesia hispana se explica perfectamente en el contexto de las circunstancias que originaron la carta de Cipriano y de las condiciones generales en que se desarrollaba la iglesia del momento. En el ámbito de la historiografía eclesiástica española, creemos que Z. García Villada primero y más recientemente y con una concepción de la historia mucho más actual, M. Sotomayor, ha sabido situar la carta adecuadamente en el marco de las circunstancias históricas que la rodean[5].

Bajo otro punto de vista, la carta ha sido utilizada ampliamente en época reciente como arma en la polémica desatada en la historiografía española sobre los orígenes del cristianismo hispano. La polémica se inició a raíz de la publicación por M. Díaz y Díaz de un trabajo en que defendía en base a esta carta y otras fuentes de tipo diverso un posible origen africano del cristianismo peninsular; a esta tesis se adhirieron pronto otros especialistas, principalmente, J. M. Blázquez, apoyándola con nuevos argumentos, especialmente de tipo arqueológico, y ha sido después refutada por otros, en especial por M. Sotomayor[6]. No es nuestro intento entrar aquí en esta polémica, que creemos ha quedado definitivamente zanjada con el estudio de M. Sotomayor liberándola de ciertos planteamientos simplicadores en que había desembocado. Tampoco pretendemos realizar un estudio exhaustivo de la carta y de su contexto histórico que requeriría un amplio espacio. Nuestro objetivo se limita a intentar clarificar algunos de los problemas que la carta sigue planteando y contribuir de este modo, a hacer avanzar el conocimiento de una parcela de la historia de la Hispania romana.

La carta es bien conocida por todos los estudiosos de la Hispania romana y del cristianismo antiguo por lo que nos limitaremos a resumir brevemente su contenido para situar mejor los problemas concretos que vamos a plantear. Es una carta sinodal dirigida por Cipriano y otros treinta y seis obispos africanos, poco tiempo después de la elección de Esteban para la sede episcopal de Roma (12 mayo 254), al presbítero Félix y a las comunidades cristianas de León y Astorga y al diácono Elio y a la comunidad de Mérida. Cipriano y los obispos africanos responden a otra carta que habían dirigido al sínodo cartaginés las iglesias de León-Astorga y Mérida y había sido llevada personalmente por los obispos hispanos Félix y Sabino. La correspondencia dirigida desde Hispania, aquélla de que fueron portadores Félix y Sabino, más otra carta que escribió desde Zaragoza «un hombre de fe» y defensor de la verdad llamado Félix, no nos ha llegado por lo que la única información conservada sobre los hechos es la contenida en la carta sinodal de S. Cipriano. Por ella sabemos, que los obispos de Astorga-León y de Mérida (sus nombres son Basílides y Marcial, pero cuál era la sede de cada uno de ellos es uno de los temas que nos proponemos aclarar) habían apostatado de su fe durante la persecución de Decio del 250 por lo que, una vez terminada ésta, sus respectivas comunidades los depusieron y se eligió, en su lugar, a los citados Félix y Sabino (sobre la adscripción de éstos a las

4 Véase, a título de ejemplo, la descripción que hace de la relajación de costumbres del clero y los fieles en la época que precedió a la persecución de Decio en el tratado *De Lapsis* 5-6. Sobre la iglesia y la sociedad africana de la época, el magnífico estudio de SAUMAGNE, Ch.: *Saint Cyprien Évèque de Carthage, «Pape» d'Afrique (248-258)*, París 1975.

5 GARCÍA VILLADA, Z.: *Historia Eclesiástica de España* I, 1929, especialmente pp. 191 ss. SOTOMAYOR, M.: *Historia de la Iglesia* (cit.), pp. 42 ss.

6 La tesis de DÍAZ Y DÍAZ, M.: «En torno a los orígenes del Cristianismo hispano» en GÓMEZ TABANERA, J. M. (ed.): *Las raíces de España*, Madrid 1967, pp. 423-443; BLÁQUEZ, J. M. ha abordado el tema en diversas ociasiones; cf., entre otros, «Posible origen africano del cristianismo español», *Arch. Esp. Arq.* 40, 1967, pp. 30-50. La refutación de SOTOMAYOR, M. en *op. cit.*, pp. 120 ss. con amplia bibliografía.

respectivas sedes se plantean los mismos problemas que respecto a los anteriores). Además ambos, en especial Marcial, habían cometido otros delitos religiosos y morales. Tras su deposición, Basílides acudió ante el obispo de Roma, Esteban, quien le repuso en su sede y parece que la decisión era aplicable también a Marcial. Ante esta medida del obispo de Roma, sus sustitutos recurrieron al sínodo de Cartago, y la carta alaba a las comunidades de León-Astorga y Mérida por la decisión tomada y las exhorta y anima a permanecer firmes en su decisión no volviendo a readmitir a los obispos *libellatici* pese a la postura del «papa» Esteban que los sinodales de Cartago consideran que ha sido víctima de un engaño por parte de Basílides.

1. LOS OBISPOS Y SUS SEDES RESPECTIVAS

En la carta no se dice expresamente cuál era la sede de cada uno de los obispos mencionados. De una primera lectura parece deducirse, en base al orden en que aparecen citadas las sedes y los obispos que Basílides era obispo de León-Astorga y Marcial de Mérida. De acuerdo con este criterio, sus sucesores habrían sido Félix y Sabino respectivamente. Sin embargo en el 85 se dice expresamente que Sabino sucedió a Basílides, por lo que el principio de correlación parece venirse abajo. A pesar de ello, se ha solido admitir, especialmente en la historiografía española, el principio de la correlación en la enumeración y ha sido norma atribuir León-Astorga a Basílides y Mérida a Marcial, pero hay también quienes siguen la solución opuesta, aunque sin justificarlo. Son pocos los que optan por no pronunciarse, como es el caso de M. Sotomayor, y, efectivamente, ateniéndose exclusivamente a estos criterios formales la única postura lógica es el no pronunciarse el respecto[7]. Creemos, sin embargo, que hay otros elementos de juicio que permiten proponer una solución a este tema, como vamos a intentar demostrar.

Hay un dato en la carta al que no se ha solido dedicar demasiada atención y que puede contribuir de modo importante dar una respuesta a este problema En el §6 se dice que el obispo Marcial realizó un acto de apostasía ante un procurador ducenario: *Martialis... actis etiam publice habitis apud procuratorem ducenarium optemperasse se idolatriae et Christum negasse contestatus sit.* Si supiésemos dónde tenía su sede este *procurator ducenarius*, la solución estaría dada. Hasta el momento, que sepamos, son dos las hipótesis que se han barajado. Ya a finales del siglo pasado O. Hirschfeld, a quien ha seguido después H. G. Pflaum[8], supusieron que el *procurator ducenarius* en cuestión era el *procurator* de este rango afecto al gobierno de la Tarraconense y que tenía su sede habitual en Tarragona. Para aceptar esta explicación es necesario suponer una interinidad en el gobierno de la provincia desempeñada por un procurador

7 Sería interminable una enumeración de los seguidores de una u otra opción. CLARKE, G. W.: «Prosopographical Notes on the Epistles of Cyprian I. The Spanish Bishops of Epistle 67» *Latomus* 30, 1971, p. 1.143 ofrece una larga lista de seguidores de una u otra opción y de los que no se pronuncian. Un rápido sondeo en la historiografía española reciente demuestra claramente que la idea dominante es asignar León-Astorga a Basílides y Mérida a Marcial: además del ya clásico GARCÍA VILLADA, Z.: *Historia Eclesiástica* (cit.) p. 191; DÍAZ Y DÍAZ, M.: *op. cit.* p. 435. QUINTANA, A.: «Primeros siglos del cristianismo en el Convento Jurídico Asturicense» en *Legio VII Gemina,* León, 1970, pp. 441-447; GARCÍA IGLESIAS, L.: en AA. VV. *Historia de España Antigua II,* Madrid 1978, p. 654; ID. «Paganismo y cristianismo en la España Romana» en *La religión romana en Hispania,* Madrid 1981, pp. 363-380; TRANOY, A.: *La Galice romaine. Recherches sur le nord-ouest de la Peninsule Ibérique dans l'Antiquité,* Paris 1981, p. 423.

8 HIRSCHFELD, O.: *Die Kaiserlichen Verwaltungsbeamtem bis auf Diocletian,* Berlin, 1905, p. 385, n.º 3; PFLAUM, H. G.: *Les procurateurs équestres sous le Haut Empire romain,* Paris, 1950, p. 135 (n.º 16).

ecuestre en calidad de *vicarius*. Lo que ninguno de estos autores se plantea es que esta misma circunstancia pudo producirse en la Lusitania. Esto es lo que ha hecho, con toda lógica, G. W. Clarke lo que le ha llevado a la conclusión de que en base a esta noticia no hay modo de decidir cuáles eran las sedes respectivas de cada uno de los cuatro obispos citados en la carta[9].

Aunque, a primera vista, la conclusión de Clarke, puede parecer convincente y decisiva, creemos que en su argumentación no ha tenido en cuenta las peculiaridades de la organización administrativa romana en el Noroeste de la Península Ibérica. Es bien sabido que la región que comprendía los *Conventus Iuridici* de *Asturica Augusta, Lucus Augusti* y *Bracara Augusta,* aunque integrada en la provincia tarraconense, estuvo dotada de una administración peculiar debido a su alejamiento de la capital de la provincia a su importancia económica y estratégica (minas de oro, presencia de la Legio VII Gemina); administración que reflejaba, además, la unidad y la singularidad de la zona por su pasado histórico y su componente étnico. Estas peculiaridades administrativas tuvieron su expresión en la existencia, al menos desde época flavia, de un *procurator Asturiae et Callaeciae,* y explica el que en época de Caracalla se desgajase de la Tarraconense y pasase a constituir una provincia, la *Provincia Hispania Nova Citerior Antoniniana,* aunque de vida efímera, que volverá a resurgir, aunque ampliada territorialmente, en época de Diocleciano[10]. Este *procurator* era de rango ducenario y tenía seguramente su sede permanente en Astorga. Aunque G. Alföldy había defendido que esta procuraleta había desaparecido con la creación de la nueva provincia por Caracalla, y no había sido restituida al suprimirse ésta, A. Tranoy ha demostrado que no fue así, y que a mediados del siglo III continuaba existiendo, posiblemente hasta la reforma de Diocleciano[11]. Las competencias de este *procurator Asturiae et Callaeciae* eran fundamentalmente de tipo financiero, especialmente en relación con las explotaciones mineras de la zona, pero todos los datos disponibles, parecen indicar que su competencias rebasaban las simplemente financieras y que debía actuar de hecho como un delegado permanente del gobernador de la Tarraconense en este territorio estratégico tan alejado de la capital. Es muy posible, por lo tanto, que desempeñase también funciones de tipo judicial, en especial en el siglo III, época en que se produce una tendencia general, bien atestiguada, del aumento de competencias de los procuradores equestres a costa de los miembros del orden senatorial, incluidas las judiciales[12].

Nadie, que sepamos, ha tenido en cuenta estas peculiaridades que se daban en la administración del noroeste hispano, con la presencia permanente del *procurator Asturiae et Calleciae* en Astorga, para dilucidar cuál fue la autoridad ante la cual apostató el obispo Marcial. En los otros dos casos hay que suponer una anomalía en el gobierno de la Tarraconense o de Lusitania, un *interregnum* o vacante en el gobierno provincial que no está probada en las fuentes, aunque no

---

9 *Prosopographical Notes* (cit.) p. 1.144. Para la lista de *procuratores ducenarii* en Hispania, incluida Lusitania, PFLAUM, H. G. *Les carrières procuratoriennes équestres sous l'Haut-Empire romain.* París, 1960, vol. 3, pp. 1.047 ss. Es precisamente en esta atribución por parte de HIRSCHFELD y PFLAUM del *procurator ducenarius* a la Tarraconense en lo que se han basado la mayoría de los autores extranjeros que adjudican la sede de León-Astorga a Marcial y la de Mérida a Basílides.

10 Sobre la organización de la administración de la región, cf. TRANOY, A.: *La Galice romaine* (cit.) especialmente pp. 146 ss., así como pp. 178-189.

11 TRANOY, A.: *op. cit.*, pp. 181-185. La tesis de ALFÖLDY, A. en *Fasti Hispaniensis,* Wiesbaden 1969, p. 246; Cf. et. DOMERGUE, Cl.: «Introduction à l'étude des mines d'or du nord-ouest de la Peninsule Ibérique dans l'Antiquité», en *Legio VII Gemina,* pp. 268 ss., quien sin embargo sigue la tesis de A. Alföldy.

12 Cf. TRANOY, A.: *loc. cit.* sobre la asunción de competencias jurídicas por los procuradores, PFLAUM, H. G.: *Les procurateurs équestres,* (cit.), pp. 134 ss.

hay tampoco ninguna noticia en sentido contrario; anomalía que no se necesita suponer si admitimos que el procurador aludido en la carta es el de *Asturia* y *Callaecia*[13]. Es más, creemos que el texto de la carta actúa en favor de esta última hipótesis. Cipriano estaba sin duda perfectamente informado de todas las circunstancias que habían rodeado los hechos en base a la relación oral que presentaron los dos obispos desplazados para defender su causa y a los informes escritos de las comunidades respectivas y de Félix de Zaragoza. Por otra parte, Cipriano utiliza habitualmente una terminología jurídica muy precisa en sus cartas, acorde con su formación como rétor y abogado. Por ello, cabría esperar que, en el caso de tratarse de un procurador equestre ejerciendo interinamente el cargo de gobernador senatorial, hubiera utilizado un término más apropiado como el de *procurator agens vice praesidis, vicarius* o incluso *praeses*. Por lo demás, el texto de la carta cuando menciona al *procurator ducenarius* parece dar a entender que era ésta la autoridad normal y habitual a la que correspondía la constatación de la fidelidad de Marcial a los dioses romanos y al emperador. Así pues, creemos que hay que aceptar que Marcial era obispo de León-Astorga y que, en consecuencia, Basílides lo era de Mérida. Ésta creemos es la hipótesis más lógica y razonable que sólo podría ser cuestionada por la aparición de algún texto epigráfico que demostrase que en el 250 la Lusitania estuvo bajo el mando de un procurador ecuestre.

Ante este argumento, creemos que tiene escasa importancia el orden en que aparecen enumerados los obispos y las sedes y que como hemos señalado se ha utilizado habitualmente para asignar a Marcial a Mérida. Es más, creemos que ni siquiera se ha planteado la razón a que puede obedecer este orden —recordemos Basilides-Marcial, Félix-Sabino— en que aparecen siempre enumerados. Si este orden obedece a algún criterio pensamos que éste no puede ser otro que el de la antigüedad en el episcopado. Es necesario tener presente que nos encontramos ante una carta sinodal, por lo tanto un documento oficial y el principio de prelación por la antigüedad estaba sólidamente establecido en la iglesia de la época y en especial en Hispania. La teoría de que la iglesia hispana, en una época como ésta en que no se había desarrollado todavía una organización provincial y metropolitana se regía por el principio de antigüedad en el episcopado, es unánimemente aceptado por todos los especialistas. Esta teoría fue ya propuesta en el s. XVIII por el P. Enrique Flórez en base a la interpretación de que el término *prima cathedra* del can. 58 del concilio de Elvira alude al obispo más antiguo y tiene su equivalencia en la expresión *prima sedes* de los concilios africanos y a otros argumentos que no es el caso exponer aquí[14]. Así pues, si en Hispania, y lo mismo sucedía en África con la excepción de Cartago cuyo

---

13 Una cuestión similar, de si se trata del procurador de Asturias y Galicia o del procurador del conjunto de la Tarraconense se ha planteado a propósito del procurador ecuestre L. ARRUNTIUS MAXIMUS mencionado en la dedicatoria del puente de Chaves en el s. I, cf. LEROUX, P.: «L'armée de la Peninsule Ibérique et la vie economique sous le Haut Empire romain» en *Armées et Fiscalité dans le Monde Antique*, Paris, 1977, p. 363.

14 FLÓREZ, E.: *España Sagrada*, 1, pp. 128 y 4, pp. 90 ss. En el mismo sentido HEFELE, J.: *Histoire des Conciles* I, 1, París, 1907, pp. 253-254. Véase también FLICHE, A. - MARTÍN, V.: *Histoire de l'Eglise*, vol. II, p. 362, n.º 55, p. 257 ed. española, Valencia 1976; MANSILLA, D.: «Orígenes de la organización metropolitana de la iglesia española», *Hispania Sacra* 12, 1959, pp. 257-259; SOTOMAYOR, M.: *Historia de la Iglesia* (cit.) pp. 93-94 indica respecto al obispo que encabeza la lista de asistentes al concilio de Elvira que «parece bastante seguro que fue este obipo el que presidió el concilio, seguramente por ser el más antiguo en el episcopado»; y respecto al conjunto de la lista de asistentes «no sabemos si el orden en que figuran los obispos es el de antigüedad de sus sedes, el de antigüedad de su ordenación episcopal o el de su edad... aunque parece más probable que firmen por orden de antigüedad de su ordenación episcopal». De modo similar, GARCÍA VILLADA, Z.: *Historia Eclesiástica*, (cit.) p. 303 indica que la presidencia del concilio debió corresponder al obipo más anciano o a la sede más antigua. Cf., sin embargo, las agudas

obispo ya había alcanzado el rango de metropolitano, imperaba el principio de antigüedad entre los obispos, es lógico suponer que es en base a este principio como aparecen mencionados en nuestra carta sinodal y admitir que Basílides aparece mencionado siempre delante de Marcial por ser más antiguo que éste, lo mismo que Félix delante de Sabino.

2. LA COMUNIDAD DOBLE DE LEÓN-ASTORGA

Si el principio de antigüedad se aplicaba a los obispos, hay que admitir que se aplicaba también a las sedes episcopales. Ello, entonces, explicaría el que se mencione a León-Astorga delante de Mérida, y a León delante de Astorga. La mayor antigüedad de León-Astorga sobre Mérida podría resultar extraño a primera vista si se tiene en cuenta la importancia de la ciudad de Mérida y su condición de capital de la provincia de Lusitania. Pero podría tener una explicación lógica en las peculiares circunstancias que se daban en el N. O. peninsular con la presencia de la *legión* VII *Gemina* y la importancia de las minas de oro de la región, todo lo cual daba lugar a un fluido intercambio de personas, militares y civiles, con el resto del mundo mediterráneo. Por esto resulta muy probable, una pronta difusión del cristianismo en esta zona que culminaría en la creación de un obispado antes que en Mérida. La amplia difusión de otros cultos y religiones de tipo oriental, bien atestiguada, así parecen demostrarlo[15]. En este sentido se podría interpretar también el hecho de que la persona que se encontraba en estos momentos al frente de la comunidad de León-Astorga era un presbítero, Félix, mientras que al frente de la de Mérida había sólo un diácono, Elio, lo que parece demostrar que la primera comunidad era más importante que la segunda. Pensamos, sin embargo, que este argumento tiene poco peso, pues dadas las circunstancias de cisma interno por las que estaban pasando estas comunidades, podría darse la circunstancia de que el presbítero, o presbíteros, que hubiese en Mérida hubiesen mantenido la comunión con el obispo depuesto.

Mayor importancia histórica tiene el hecho de que exista una sede episcopal doble, León-Astorga. Se trata de un hecho anómalo en el que no se ha fijado suficientemente la crítica histórica. La norma imperante en la iglesia desde el s. II en que se instaura el episcopado «monárquico» fue amoldarse al sistema de organización territorial romano que tenía en la ciudad su célula básica. Como ya expresó hace tiempo P. Batiffol la norma, sólidamente establecida, era que «la autoridad del obispo estaba vinculada a un territorio y que este territorio era el de la ciudad con las aldeas y su territorio». De acuerdo con ello, para crear una sede episcopal se requería, además de la existencia de una comunidad cristiana de cierta importancia la existencia de una *civitas* al estilo romano[16]. La existencia, como en este caso, de un obispado

observaciones de MAZZARINO, S. «*Prima Catedra:* Docenza universitaria e «trono» episcopale nel II/III secolo», en *Antico, Tardoantico ed èra costantiniana,* 1974, donde defiende que el término prima cathedra indica únicamente la cátedra del obispo para diferenciarla de la cátedra del simple presbítero.

15 Sobre la difusión de los cultos orientales en la zona, cf., entre otros, TRANOY, A.: *La Galice romaine* (cit.) pp. 326-340; MANGAS, J.: «Dioses y cultos en Asturica Augusta antes de su cristianización», en *Actas I Congreso Internacional Astorga Romana,* Astorga 1986, pp. 55-74; MARCOS GARCÍA, M. A.: «Las creencias del procurador de Asturica *C. Iulius Silvanus Melanio»* en *Ibid.* pp. 227-235.

16 BATIFFOL, P.: *Le catholicisme des origines à Saint Léon II: La paix constantinienne et le catholicisme,* París 1929, p. 114. Ésta era la norma, aunque naturalmente había excepciones. En Italia y la Galia se ha podido constatar algún caso de localidades sin rango de ciudad con obispo, cf. GAUDEMET, J.: *L'Eglise dans l'Empire romain* (IVe-Ve siècles) París, 1958, pp. 323 ss. Especialmente en Asia Menor, fue bastante frecuente el nombramiento de obispos de

con dos sedes, es un hecho totalmente anómalo y tuvo que tener una justificación histórica[17].

Posiblemente la explicación hay que buscarla, como ha visto bien F. Vittinghoff, en las peculiaridades de León. Es bien sabido que León era un campamento legionario, y como en todos los campamentos, en sus proximidades fue surgiendo paulatinamente un conglomerado de población heterogénea que dependía económicamente de la riqueza que generaba la legión y recibía el nombre de *canabae*. Está atestiguado en muchos lugares del imperio que estas *canabae* llegaron con el tiempo frecuentemente a constituir una *civitas* romana, generalmente con rango de municipio. Sin embargo, no debió ser éste el caso de León que parece que nunca alcanzó el rango municipal, lo que explicaría que la comunidad cristiana de León no reuniese los requisitos para constituir un obispado autónomo[18].

Las consideraciones de tipo histórico que han llevado a considerar, con toda lógica, que la comunidad cristiana de León tenía su origen en las *canabae*, pensamos que tiene su reflejo y confirmación en la forma gramatical que se utiliza en el *incipit* de la carta de Cipriano para referirse a León: *Felici prebytero et plebibus consistentibus ad Legionem et Asturicae, item Aelio diacono et plebi Emeritae consistentibus...*[19]. Llama la atención la utilización en el caso de León de la forma *ad* con acusativo que constrasta con el uso del vocativo en las referencias a las comunidades de Astorga y Mérida. La forma *ad* con acusativo para indicar el lugar es propia del lenguaje popular[20] que no cuadra con el latín clasicista, acorde con su formación y su anterior profesión de rétor, que caracteriza el lenguaje de Cipriano[21]. Por otra parte, todas las cartas del *corpus* de Cipriano dirigidas a una comunidad con indicación de la localidad utilizan la misma fórmula: *plebi/plebibus* —locativo— *consistenti/consistentibus*[22]. Por todas estas razones cree-

aldea *(chorepiscopoi)*, pero esta práctica fue condenada por el concilio de Sárdica y fue desapareciendo paulatinamente. En occidente,. únicamente en el África Consular y en Numidia se dio una proliferación de sedes episcopales que desbordaban el marco urbano, antes y después de Sárdica, sin que se haya logrado encontrar una explicación satisfactoria de este hecho, aunque probablemente estuvo relacionado con la proliferación de herejías; cf. el reciente trabajo de DUVAL, Y.: «Densité et repartitión des évêchés dans les provinces africaines au temps de Cyprien» *MEFRA* 96, 1984, 1, pp. 493-521.

17 En la historiografía española ha existido una larga polémica que se remonta al siglo XVIII sobre si se trataba de una o de dos sedes episcopales. En esta polémica se han mezclado argumentos y sentimientos provincianos y sin base ninguna, pues en la carta aparece bien claro que se trata de una única sede episcopal con dos comunidades. Una detallada exposición de las diversas fases de la polémica puede verse en QUINTANA, A.: *Primeros siglos de cristianismo* (cit.) pp. 447-451.

18 VITTINGHOFF, F.: «Die entstehung von städtischen Gemeinwesen in der nachbarschaft römischer legionslager» en *Legio VII Gemina*, León 1970, pp. 338-352; especialmente pp. 350-351.

19 Así en la edición crítica de HARTEL. Sin embargo, el canónigo BAYARD, L. a quien sigue CAMPOS, J. proporciona la lectura *ad Legionem et Asturicam* sin ningún apoyo de crítica textual. Creemos que se trata de una simple errata como en el caso de la lectura *Felici presbyterio* por *presbytero* en el mismo encabezamiento, lectura a la que no se atiene en la traducción.

20 Cf. LEUMANN, M.; HOFFMAN, J. B.; SZANTYR, A.: *Lateinische Grammatik*, 2, Munich 1965; reimp. 1972, n.º 115, p. 219.

21 Sobre el latín de S. Cipriano, MOHRMANN, Chr.: *Studien zur Syntax der Briefe des hl. Cyprian* (2 vol.) (Latinitas christianorum primaeva 5-6), Nimega, 1936-37.

22 Véase ep. 9, 27 y 35: *presbyteris et diaconibus Romae consistentibus;* ep. 1: *Presbyteris et diaconibus et plebi Furnis consistentibus;* ep. 58, *plebi Thipari consistenti.* De modo similar en las cartas dirigidas al propio Cipriano: ep. 24: *Cypriano et compresbyteris Carthagini consistentibus*, (nótese la utilización del locativo en un nombre consonántico de la tercera declinación como sería el caso de **Legioni*); ep. 30: *Cypriano papae presbyteri et diaconi Romae consistentes.* También en el texto de las cartas se utiliza siempre el locativo: p. ej. ep. 68, 1 *Marcianus Arelate consistens;* 68, 3, *ad plebem Arelate consistentem;* 68, 5 *quis in locum Marciani Arelate fuerit substitutus.*

mos que este *hapax* gramatical en la correspondencia de Cipriano obedece a un uso consciente que no puede ser otro que expresar una realidad histórica y geográfica: la carta va dirigida a una comunidad que tiene su sede «junto» a la legión, es decir en las *canabae*. Así pues, hay que considerar la fórmula *ad Legionem* como sinónimo de *canabae Legionis*.

Admitido este hecho, que parecen corroborar argumentos históricos y gramaticales, cabe plantearse porqué la sede episcopal lleva el nombre de ambas localidades y porqué se menciona a León en primer lugar. Pensamos que la respuesta hay que darla recurriendo una vez más al principio de antigüedad. El cristianismo se habría implantado en las *canabae* de León con anterioridad a Astorga. Cuando se formó también una comunidad cristiana en Astorga, posiblemente a partir de León, que sería de este modo la comunidad madre, se constituyó la sede episcopal en esta ciudad, que por su condición de municipio, reunía los requisitos exigidos. Sería en recuerdo y por consideración al lugar de origen del cristianismo en la zona por lo que la sede episcopal llevaba el nombre de las dos ciudades[23].

¿Cuánto duró esta situación? El tema se ha planteado frecuentemente debido a que en la lista de obispos que firman las actas del concilio de Elvira aparece un *Decentius episcopus Legionensis* sin mención de Astorga. ¿Habían dejado ya en estos momentos, inicios del s. IV, de formar una única sede ambas comunidades? Algunos autores, como M. Sotomayor, opinan que no, que León seguiría unida a Astorga y que posiblemente el texto esté incompleto debiendo suponerse que la lectura correcta sería *Legionensis et Asturicensis*. Adviértase que, de admitirse esta hipótesis, se seguiría manteniendo la prelación de antigüedad de León sobre Astorga. Otros autores se inclinan por admitir que León constituía ya una sede autónoma. Entre éstos se encuentra F. Vittinghoff quien no ve en ello una contradicción con la tesis de que en tiempos de S. Cipriano *Legio-canabae* no reunía los requisitos para ser obispado; antes bien, explica este cambio por las transformaciones que con posterioridad seguramente en relación con las reformas de Diocleciano, experimentaron las *canabae* en su estatuto jurídico[24]. Ambas hipótesis, pues, son posibles, sin que nos atrevamos a inclinarnos por ninguna de ellas, pero ninguna contradice la interpretación que hemos propuesto[25].

Concluimos. Hemos intentado dar respuesta a algunos de los interrogantes y problemas de la carta 67 de Cipriano más debatidos desde hace varios siglos. Hemos aducido argumentos de tipo histórico y de tipo gramatical, algunos manejados ya desde hace tiempo, otros expuestos ahora por primera vez, pero enmarcados todos el contexto de la historia —del imperio romano y de la iglesia— del siglo III. Es así como adquieren todo su significado histórico y una nueva

---

23 La posible prelación de León sobre Astorga en base a la mayor antigüedad de su comunidad ha sido propuesta también por TRANOY, A.: *La Galice romaine* (cit.) p. 424: «ce serait alors dans le cadre de la légion et des *canabae* que l'entourent que se serait diffusé le cristianisme, répercuté ensuite sur la ville voisine d'Astorgue». Por otra parte, la influencia de la legión en la repercusión del cristanismo en la zona y, en concreto, el hecho de que la legión había estado estacionada en el siglo II en el Norte de África ha sido aducido como uno de los principales argumentos de los defensores de la tesis del origen africano del cristianismo hispano. El rango municipal de *Asturica Augusta* es hoy día admitido por todos los especialistas. MANSILLA, D.: «Obispos y Metrópolis del Occidente Peninsular hasta el s. X», *Actas Cong. Estud. XIII Cent. S. Frutuoso* v. 2=*Bracara Augusta* 22, 1968 pp. 11-40 supone que León no era diócesis y que el obispo debía residir en Astorga, pero el argumento que utiliza no es válido pues se basa en interpretar que el Félix del *incipit* de la carta es presbítero de León.

24 SOTOMAYOR, M.: *Historia de la iglesia* (cit.) pp. 90-91; VITTINGHOFF, F.: *Die entstehung von städtischen Gemeinwesen* (cit.) pp. 350-351.

25 Sobre las discusiones acerca de este tema, polémico también en la historiografía española, cf. QUINTANA, A.: *Primeros siglos de cristianismo* (cit.) pp. 447-450. Un estado de la cuestión en MANSILLA, D.: *op. cit.* nota 23.

forma de verosimilitud, aunque aisladamente considerados ninguno pueda parecer definitivo e irrefutable. Las conclusiones son claras: mientras no se encuentren nuevas fuentes que lo contradigan que verosímilmente sólo pueden venir dadas por la epigrafía, creemos que de la carta se deduce que Marcial era obispo de León-Astorga y fue reemplazado por Félix, y que Basílides lo era de Mérida y su sucesor fue Sabino. La carta demuestra también lo antiguo de la implantación del cristianismo en esta zona del *Conventus Asturum,* actual provincia de León, muy probablemente anterior a Mérida, y que su primera implantación se dio en el ámbito de las *cannabae* de León, irradiando rápidamente a la capital del *Conventus*, Astorga. La peculiar condición jurídica de las *canabae* explica la anomalía de la existencia de una sede episcopal doble. Esperamos con ello haber aportado un poco más de luz a la oscuridad que rodea los orígenes del cristianismo en Hispania.

ADDENDUM:

Con posterioridad a la redacción de este trabajo ha aparecido el cuarto volumen de la edición de CLARKE, G. W.: *The Letters of St. Cyprian of Carthage*, vol. IV, *Letters* 67-82 (Ancient Christian Writers 47), New York, 1989. Por lo que respecta a las cuestiones aquí planteadas, Clarke no añade ninguna novedad importante a lo que ya había expuesto en un artículo de *Latomus*, 30, 1971.

Cristianismo y aculturación en tiempos del Imperio Romano, **Antig. crist. (Murcia) VII, 1990**

ALEGORISMO PAGANO Y ALEGORISMO CRISTIANO EN ORÍGENES. LA POLÉMICA CONTRA CELSO

Prof. Dr. DOMINGO RAMOS-LISSÓN
Universidad de Navarra

SUMMARY

It draws our attention the use of allegorisms in the Celsian controversy as a weapon against the Christians. Celso disauthorized the use of the allegory which the christians applied to the Bible considering that this was patrimony of the grek mythology.

In his *CONTRA CELSUS*, Origen demonstrates the impropriety of the celsian attitude on this matter. With impeccable logic he demonstrates why the reasons which Celso proposes to defend the use of allegorisms to explain the greek myths are applicable with still more reason to the Truth revealed in the Holy Scriptures because this is substantially a rhetorical metaphor which in itself is only a simple methos of exposition.

Also highlighted in this study are the two viewpoints of each of the opponents, resulting evident the superior coherence and better treatment of the subject which can be observed in the works of Origen in contrast to that of his dialectical adversary.

INTRODUCCIÓN

A la hora de enmarcar el alegorismo cristiano de los siglos II y III no hay que olvidar una premisa que por ser obvia no deja de ser importante. Me refiero, en concreto, al ámbito geográfico y cultural en el que se desarrolla. El cristianismo inició su andadura histórica y dio sus primeros pasos a lo largo de las poblaciones ribereñas del Mediterráneo oriental. Por ello no debe extrañar la asunción de determinadas formas culturales, que fueran vehículos adecuados para la difusión de su mensaje. Como ha sugerido Marrou [1], siguiendo una indicación de

1 MARROU, H. I.: *Historia de la educación en la antigüedad*, Madrid ³1985, p. 408.

Davenson[2], se ha dado en el cristianismo un fenómeno que se podría denominar de *ósmosis* cultural: el medio de la civilización es algo así como un fluido alimenticio que baña a los hombres y a las instituciones y los penetra en su actuación histórica.

Así pues, hay que tener en cuenta inicialmente, que el cristianismo primigenio está integrado por creyentes que proceden del judaísmo y que anuncian la «novedad» cristiana, partiendo de su enraizamiento en el mundo veterotestamentario[3]. En consecuencia, habrá que partir de ese *humus* judeo-cristiano para poder entender la exégesis alegórica que se hace en la Biblia en los primeros siglos cristianos[4]. Esta exégesis es fundamentalmente derásica, entendiendo por deráš, «la búsqueda del sentido de la Biblia, con unos procedimientos que utilizaban los judíos de la antigüedad»[5]. Para los hermeneutas judíos o judeo-cristianos la Escritura tiene un doble sentido, un *tartey mišmá*, incluso el rabinismo llegó a acuñar la famosa frase: «la Biblia tiene setenta caras» (yeš šibim panim la Miqra)[6] para indicar la riqueza de sentido que ofrece el texto sagrado. Este dato es importante retenerlo para poder referenciar debidamente la polémica celsiana.

Otro presupuesto de gran calado es, sin duda, el helenismo. Y ello es así no tanto por razones geográficas evidentes, cuanto por lo que significó el mundo cultural helénico, que llegó a permear los ámbitos más selectos del judaísmo y del cristianismo de esta época.

Ciñéndonos más en concreto al cristianismo se constata que éste aceptó la *paideia* griega[7] a nivel formativo de la infancia y adolescencia[8]; aunque también se alzaron voces discordantes de este modo de proceder en el seno de la comunidad cristiana[9]. La línea de pensamiento cristiano que acepta la cultura griega, en la medida que sea compatible con el Evangelio, cuenta con ilustres representantes que van de Justino[10] al propio Orígenes, que no duda en admitir la filosofía griega como propedéutica para profundizar el conocimiento de la verdad cristiana[11].

Por consiguiente, en estas coordenadas del judaísmo y el helenismo tendremos que inscribir el empleo de la alegoría por los cristianos que tratan de alcanzar un mejor conocimiento de la Sagrada Escritura, de modo análogo a como lo hicieran anteriormente Filón[12] y otros autores judíos.

Ahora bien, antes de pasar al análisis de la disputa Celso-Orígenes sobre este punto, tal vez convenga recordar, de modo sumario, la conceptualización básica que de la alegoría tenían los

---

2 DAVENSON, H.: *Fondements d'une culture chrétienne*, Paris, 1934, pp. 57-68; 82-83.

3 Cfr. AGUA PÉREZ, A. DEL: *El método midrásico y la exégesis del Nuevo Testamento*, Valencia, 1985, p. 83.

4 Cfr. DODD, C. H.: *La predicación apostólica y sus desarrollos*, Madrid, 1974.

5 DÍEZ MACHO, A.: *Derás y exégesis del Nuevo Testamento*, en Sef 35(1975), p. 37.

6 *BeMidbar Rabbá*, 13, 15.

7 Sobre este punto se puede consultar la obra de JAEGER, W.: *Cristianismo primitivo y paideia griega* (México ^{3}1971).

8 Cfr. MARROU, H.-I.: *op. cit.*, p. 411.

9 Cfr. TACIANO: *Discurso contra los griegos*, 29; BAC 116, pp. 612-613. TERTULIANO: *De praescriptione*, 7; CChr. SL 1, pp. 192-193; *Didascalia Apostolica*, I, 6, 1-6; ed. Funk, pp. 12-14.

10 JUSTINO: *I Apología*, XLVI, 2-3: BAC 116, pp. 232-233.

11 ORÍGENES: *Carta a Gregorio*, 1; SC 148, pp. 186-188; BAC 271, p. 616: «Haría votos para que tomaras de la filosofía griega las materias que pudieran ser como iniciaciones o propedéutica para el cristianismo; y de la geometría y astronomía lo que fuere de provecho para la interpretación de las Sagradas Escrituras». Hay que tener en cuenta que la carta origeniana es una respuesta al «agradecimiento» que su discípulo Gregorio le había dirigido por los beneficios recibidos al frecuentar los cursos impartidos por el Maestro alejandrino en Cesarea. En todo el escrito de agradecimiento se percibe el alto nivel de la docencia que ofrecía Orígenes a sus discípulos como iniciación al estudio de la teología.

12 Cfr. DANIÉLOU, J.: *Filón de Alejandría*, Madrid, 1962, pp. 152-167; SANDMEL, S.: *Philo of Alexandria. An introduction*, New York-Oxford, 1979, pp. 17-28.

tratadistas en Retórica. Según la clásica definición de Quintiliano no es otra cosa «'Ἀλληγορία, quam inversionem interpretantur, aut aliud verbis, aliud sensu ostendit, aut etiam interim contrarium» [13]. Definición ésta, como se puede observar, bastante amplia, en la que ciertamente caben nociones como la que los modernos llaman «tipología» [14], e incluso se puede considerar sinónima de una palabra griega más antigua ὑπόνοια [15], y de otros vocablos similares [16].

Así pues, partiendo de estos puntos referenciales estudiaremos primero la actitud de Celso frente a la alegoría cristiana, en segundo lugar, la respuesta de Orígenes y, finalmente, la legitimidad del alegorismo cristiano.

1. ACTITUD DE CELSO FRENTE A LA ALEGORÍA CRISTIANA

De Celso como escritor y pensador tenemos pocos datos [17]. Sabemos que se enfrenta al cristianismo, desde una óptica cultural helénica. A los ojos de este filósofo griego, el cristianismo es una doctrina bárbara y absurda, que viene practicada por gentes sin cultura [18]. Pero, sobre todo, lo que le resulta más inaceptable del pensamiento cristiano es la idea de un Dios que se encarna y vive una vida humana [19]. Este hecho le parece que es suficiente para concitar una especie de cataclismo cósmico, puesto que, según él, «a la mínima porción del universo que se cambie, todo rodará trastornado» [20]. Las diatribas de Celso se extienden a todos aspectos del cristianismo, que no analizamos ahora, porque nos apartarían del objetivo que nos hemos propuesto en este trabajo.

---

13 QUINTILIANO: *Institutiones Oratoriae*, VIII, 6, 44; ed. Rademacher, II, p. 124. Es muy similar la definición que ofrece S. Agustín: «Quid est ergo allegoria, nisi tropus ubi ex alio aliud intelligitur» (*De Trinitate*, XV, 9, 15; PL 42, 1.068).

14 La distinción entre «alegoría» y «tipología», podría resultar algo superficial, según Crouzel, si se aplicara a la exégesis alejandrina (Cfr. CROUZEL, H.: «La distinction de la "typologie" et de l'"allégorie"», en *BLE* 65 [1964], p. 174).

15 Este vocablo tiene una significación equivalente a «conjetura», «barrunto» o «sospecha» (Cfr. PLATÓN, *República*, II, 378; ed. Chambry, p. 82).

16 Como podría ser la «metáfora», pues no en vano el propio Quintiliano considera «la alegoría como una metáfora continuada» (*Institutiones*, IX, 2, 92; ed. Rademacher, II, p. 167). Por otra parte, conviene tener en cuenta que la metáfora difiere poco de la «imagen» (Cfr. ARISTÓTELES: *Retórica*, III, 4, 1, 1.406b, 20-24; ed. Cope-Sandys, III, p. 48) y de «enigma» (Cfr. QUINTILIANO: *Institutiones*, VIII, 6, 52; ed. Rademacher, II, p. 126).

17 Sabemos que es autor del *Alethes Lógos* (*Discurso verdadero*), que Orígenes refutará puntualmente en su *Contra Celsum*, La mayor parte de los datos que han llegado hasta nosotros sobre este autor son de fuente origeniana. La bibliografía más relevante sobre este personaje se puede consultar en: MIURA-STANGE, A.: *Celsus und Origenes. Das Gemeinsame ihrer Weltanschauung*, Giessen, 1926; LABRIOLLE, P. de: *La Réaction païenne. Étude sur la polémique antichrétienne du Ier au VIe siècle*, Paris, 1942, pp. 111-169; ANDRESEN, C.: *Logos und Nomos. Die Polemik des Kelsos wider das Christentum* (Berlin, 1955); CROUZEL, H.: *Bibliographie critique d'Origène*, Steenbrugis, 1971, s. v. *Celse*; ID., *op. cit.*, Supplément I, Steenbrugis, 1982, s. v. *Celse*; ID., «Chronique origénienne», en *BLE* 1983-1986. La *Chronique* correspondiente a 1987 no hace referencias expresas a Celso.

18 *Contra Celsum*, VI, 14; SC 147, p. 212. Citaremos esta obra por la edición de M. Borret, pues nos parece más completa y actualizada que la del *Corpus* de Berlin de Paul Koetschau, publicada en 1899. Las citas del *Alethes Lógos* que utilizamos vienen reproducidas textualmente en el *Contra Celsum* origeniano.

19 *Ibid.*, IV, 3-5; SC 136, pp. 190-200.

20 *Ibid.*, IV, 5; SC 136, p. 200. Para la traducción castellana empleamos la versión de RUIZ BUENO, D.: *Orígenes. Contra Celso*, BAC 271, Madrid, 1967, aunque a veces no la sigamos literalmente y hagamos una traducción propia. Citaremos esta versión sólo en las notas que referencien un pasaje traducido.

Nuestro interés se centra en la crítica que realiza este autor a la exégesis alegórica, que los cristianos hacen de la Sagrada Escritura [21]. Escribe Celso: «los más moderados entre judíos y cristianos se esfuerzan como pueden en interpretar todo esto alegóricamente; pero hay cosas que no admiten alegoría, sino que son fábulas de la especie más estulta (ἄντικρυς εὐηθέστατα μεμυθολόγηται) [22]. Orígenes complementa esta visión negativa aduciendo el argumento celsiano de la violencia que lleva consigo la interpretación alegórica, cuando se hace contra la mente del autor: «Celso –dice el Alejandrino– tiene los libros de judíos y cristianos por la cosa más simple y vulgar, y opina que quienes los entienden alegóricamente no hacen sino violentar la mente de los autores» [23]. A lo sumo Celso concederá que «los más moderados de los judíos y de los cristianos tratan de explicar todo esto alegóricamente», añadiendo: «avergonzados de tales historias buscan refugio en la alegoría» [24].

En suma, se puede afirmar que Celso lanza sus dardos críticos contra el alegorismo cristiano y judío desde una óptica cultural de moldes helénicos, que sólo capta unos aspectos extrínsecos y formales de la Escritura y, que le llevan a una desautorización del uso que hacen los cristianos del alegorismo hermenéutico, por la falta de entidad que observa en los relatos bíblicos. Tal vez este concepto tan peyorativo de la Escritura fuera debido a la ausencia de valores retóricos que observara en ella, pues no hay que olvidar la apreciación negativa inicial que tuvieron también algunos Padres de la Iglesia, como le sucedió a San Agustín antes de su conversión [25]. Pero, aún admitiendo este hecho, nos parece advertir en Celso una falta de conocimientos profundos acerca de la realidad que critica, aunque, como veremos más adelante [26], sostenga que conocía «todo» lo referente al cristianismo.

Pero, sobre todo, llama la atención que Celso hable de los «moderados» cristianos y judíos que recurren a la alegoría para no avergonzarse de los escritos bíblicos. Casi instintivamente le hace a uno pensar en el viejo aforismo: *quidquid recipitur ad modum recipientis recipitur*. Es lo que con otras palabras le dirá Orígenes: «si hay mitos y leyendas dignos de avergonzarse de ellos a la primera, ora se compusieran con oculto sentido, ora de cualquier otra manera ¿de cuáles hay que decir esto con más razón que de los mitos y leyendas griegas» [27]. A la vista de tales afirmaciones nos parece adivinar una clave crítica, que ya antes habían tenido otros filósofos griegos, como los estoicos, frente a los mitos helénicos de considerable inmoralidad, y que les llevó a las interpretaciones alegóricas de los mismos. Celso, a la postre, no hace otra cosa, sino aplicar esta misma falsilla argumentativa a los cristianos.

2. CELSO Y LA ALEGORÍA PAGANA

Pasemos ahora a examinar la práctica del alegorismo que hace el propio Celso en base a la

21 *Ibid.*, I, 17; SC 132, p. 120; BAC 271, p. 53: «Seguidamente, tratando de desacreditar los libros de Moisés, acusa (Celso) a los que los interpretan figurada y alegóricamente (τοὺς τροπολογοῦντας καὶ ἀλληγοροῦντας αὐτήν). Él mismo acusa, según él se imagina, las historias de Moisés y a quienes las interpretan alegóricamente (τοῖς ἀλληγοροῦσι)».

22 *Ibid.*, IV, 50; SC 136, p. 314; BAC 271, p. 288.

23 *Ibid.*, IV, 87; SC 136, p. 402; BAC 271, p. 319.

24 *Ibid.*, IV, 48; SC 136, p. 306; BAC 271, p. 285.

25 Cfr. *Confesiones*, III, 5, 9; BAC 11, p. 133.

26 Vid. infra nota 55.

27 *C. Celsum*, IV, 51; 136, p. 314; BAC 271, p. 288.

mitología griega, para que tengamos un elemento más de juicio, que nos permite una mejor valoración de su diatriba al cristianismo.

Como muestra sírvanos la interpretación que ofrece Celso del pasaje de la *Ilíada*, XIV, 18-23 en el que Zeus le dice a Hera:

> «¿No recuerdas / cuando yo te colgué del alto cielo, y a los pies te pusiera sendos yunques, y en las manos esposas de oro puro, y allá tu te quedaste, suspendida en el éter y en las nubes?
> Los dioses del Olimpo se irritaron, pero nadie, llegándose a tu lado, fue capaz de soltarte, y al que yo en el intento sorprendía, lo agarraba, y, del celeste umbral precipitado, en la tierra paraba medio exánime» [28].

Celso comenta estos versos homéricos en sentido alegórico cuando escribe: «Toda esa arenga de Zeus a Hera son palabras que dice Dios a la materia; y estas palabras a la materia dan misteriosamente a entender que, estando ésta al principio desordenada, Dios la ordenó trabándola, y adornándola con ciertas proporciones; y de los démones, que rondaban en torno a ella, a cuantos fueron insolentes, los precipitó camino de nuestro mundo» [29].

Conviene anotar que Celso al hacer esta exégesis del relato homérico se nos muestra como continuador de toda una tradición hermenéutica que se inicia en el siglo VI a. C. con Teágenes de Regio [30], aunque se adviertan algunos precedentes en Pitágoras [31] y Heráclito [32]. La interpretación que nos presenta Celso parece inspirada en Ferécides, como sostiene Orígenes [33]. De todas formas, la exégesis celsiana de este pasaje es más bien deudora del estoicismo clásico, y más en concreto, de Crisipo, como han subrayado Buffière [34] y Pépin [35]. Este último sugiere también un posible influjo de Plutarco, quien es un capítulo *De Iside et Osiride* [36] hace una amalgama sincrética entre los datos de la teogonía de Hesíodo, la leyenda egipcia de las tribulaciones de Isis y el mito platónico del nacimiento de Eros; para deducir de ahí el alegorismo de la generación del mundo a partir de la unión de un primer principio y de la materia [37].

Tal vez convenga añadir que el filósofo griego trae a colación este capítulo XV de la *Ilíada*, con su correspondiente interpretación, para atacar la genuinidad de la demonología cristiana e

---

28 *Ilíada*, XV, 18-24; ed. Mazon III, p. 66.

29 *C. Celsum*, VI, 42; SC 147, p. 283; BAC 271, p. 425.

30 Un escolio de la *Ilíada*, XX, 67, conservado por Porfirio, remonta a Teágenes la iniciación de la exégesis alegórica (Cfr. PÉPIN, J.: *Mythe et Allégorie*, [Paris ²1976], pp. 97-98). Taciano enumera a Teágenes en primer lugar como comentador de Homero (*Oratio ad Graecos*, XXXI; BAC 116, p. 614). Wehrli, sin embargo, sostiene más bien el origen estoico de la exégesis alegórica (Cfr. WEHRLI, F.: *Zur Geschichte der allegorischen Deutung Homers im Altertum*, Diss. Basel, [Berna-Leipzig, 1928], pp. 89-91).

31 PORFIRIO: *Vita Pyt.*, XXXVI; ed. Nauck, p. 36.

32 HERÁCLITO, en TEMISTIO: *Orationes*, V; ed. Downey, I, p. 101.

33 *C. Celsum*, VI, 42; SC 147, p. 282.

34 Cfr. BUFFIÈRE, F.: *Les mythes d'Homère et la pensée grecque*, Diss. (Paris, 1956), pp. 115-117.

35 PÉPIN, J.: *op. cit.*, p. 451.

36 PLUTARCO: *De Iside et Osiride*, LVII, 374; ed. Sieveking, p. 57.

37 Cfr. PÉPIN, J.: *op. cit.*, p. 182. Sobre la concepción de Plutarco acerca de la materia se puede consultar el c. 58 de su tratado de *De Iside et Osiride*. De dicho capítulo nos parece interesante subrayar las apreciaciones que hace el autor sobre el modo de utilizar los mitos, cuando afirma que «no se deben emplear los mitos como se haría con unas demostraciones rigurosas (οὐχὼς λόγοις παμπαν οὖσιν), sino más bien, tomar de cada uno lo que se refiere a un asunto y tiene con él una similitud» (PLUTARCO: *op. cit.*, LVIII, 374; Sieveking, p. 58).

intentar demostrar que el cristianismo ha tomado su demonología de los mitos griegos. Se trata, pues, de señalar un argumento más, dentro del *Alethes Lógos*, contra el pensamiento cristiano.

Pero no es nuestro propósito estudiar las argumentaciones puntuales de Celso y, por consiguiente no entraremos en comprobaciones históricas sobre el origen de la demonología cristiana. Al citar este pasaje celsiano hemos querido simplemente poner de relieve, que Celso para descalificar el cristianismo tiene que recurrir al alegorismo de los mitos helénicos, puesto que considerados en sí mismos no se advierten posibilidades de comparación –no digamos ya de coherencia y sistematización– con el cristianismo. Este modo de proceder celsiano es denunciado enérgicamente por Orígenes, quien se indigna porque el apologista pagano ataca la alegoría cristiana, cuando él mismo hace suya esa lectura hermenéutica de los mitos griegos (Ἀποδεξάμενος δὲ τὰ Ἑλλήνων πλάσματα)[38].

3. ORÍGENES CONTRADICTOR DE CELSO

Bastaría una simple lectura del *Contra Celsum* para percatarse de la oposición diametral de Orígenes respecto a Celso. Pero este dato, que podríamos calificar de normal en un sentido polémico, requiere un análisis más pormenorizado en relación con el uso de la alegoría por el Alejandrino. Para Orígenes la alegoría es una figura retórica que no se debe utilizar indiscriminadamente para interpretar los viejos mitos helénicos. Primero habrá que examinar si las alegorías son sensatas y, después, si esos dioses tienen existencia real y si son dignos de culto[39].

Con estos requisitos o pasos previos al empleo del alegorismo trata Orígenes de desautorizar el uso que hace Celso de la exégesis alegórica, como «refugio» ante la vergüenza que puede provocar la interpretación literal de algunos relatos míticos. Es, paradógicamente, el mismo razonamiento que el filósofo griego empleara contra los cristianos el que, por un efecto «boomerang», se vuelve contra él[40].

La línea argumental origeniana trata de poner de manifiesto que los mitos y leyendas de los griegos son inadecuados para el alegorismo por la propia deshonestidad del relato. Orígenes recuerda algunos casos más llamativos: los dioses hijos que mutilan a los dioses padres[41]; los padres dioses que se comen a sus hijos[42]; la diosa que ofrece a su esposo una piedra en lugar de su hijo[43]; el padre que tiene trato sexual con su hija[44]; la mujer que intenta encadenar al marido con la complicidad de sus parientes[45]. Y a continuación dirá textualmente: «¿Qué necesidad tengo yo de enumerar las absurdas leyendas de los griegos sobre sus dioses, vergonzosas de

---

38 *C. Celsum*, VI, 42; SC 147, p. 282.

39 *Ibid.*, III, 23; SC 136, p. 54; BAC 271, p. 192: «Más si los que defienden estos mitos se acogen a las alegorías (ἐπὶ ἀλληγορίας καταφεύγωσιν), hay que averiguar puntualmente si tales alegorías contienen algo sano (τὸ ὑγιὲς); y averiguar puntualmente también si, quienes fueron despedazados por los titanes y derribados del trono celeste, pueden tener existencia real y ser dignos de culto y adoración».

40 Vid. supra nota 24.

41 HESIODO: *Theogonia*, 168-182; ed. Mazon, p. 38.

42 Éste es el caso de Cronos descrito también por HESIODO: *op. cit.*, 459-460; ed. Mazon, p. 48.

43 Se está refiriendo a Rea (*Ibid.*, 485-491; ed. Mazon, p. 49).

44 Recuerda Orígenes una leyenda órfica, que presenta a Zeus raptando a Perséfone (Cfr. CHADWICK, H. *Origen: Contra Celsum*, Cambridge, ²1965, p. 223, nota 3).

45 Hera, Poseidón y Atenea proyectan encadenar a Zeus (HOMERO: *Ilíada*, I, 400; ed. Mazon I, p. 18).

suyo, por más que las interprete alegóricamente (ἀλληγορουμένας)?» [46]. Cita, a mayor abundamiento, y en este mismo sentido la interpretación que realiza Crisipo de Solos de cierta pintura de Samos en la que se representa a Hera y a Zeus en una actitud obscena [47], cuyo sentido alegórico sería el siguiente: Hera representaría a la materia recibiendo las «razones seminales» de dios (Zeus) y las conservaría en sí misma para el orden del universo [48]. En síntesis, cabe afirmar que para Orígenes en todos los casos citados subsiste la obscenidad del mito, aun cuando se intente paliar con exégesis alegóricas.

Una de las invectivas, de tono menor, que Celso lanza contra el cristianismo es, sin duda, la consideración peyorativa que le merece el hecho de que la mayor parte de sus componentes sean gentes sencillas [49]. El Alejandrino no tiene inconveniente en aceptar esta crítica, es más, le va a servir para formular un contragolpe dialéctico. Acusa a Celso y a quienes participan de sus ideas de tener una piedad reservada a círculos intelectuales, capaces de hacer una exégesis alegórica superadora de las groseras leyendas míticas, pero incapaces de llegar al pueblo sencillo: «Considera –le indica a Celso– que tu escuadrón de escritores (τάγμα τῶν σῶν συγγραφέων) se preocupó muy poco de los lectores sencillos y, por lo visto, sólo compusieron esa que tú llamas «su filosofía propia» (τὴν ἰδίαν φιλοσοφίαν) para quienes fueran capaces de entenderla figurada y alegóricamente (τροπολογῆσαι καὶ αλληγορῆσαι δυναμένοις)» [50].

Detrás de estas consideraciones origenianas atisbamos el esquema de una concepción exegética que se proyecta en dos niveles hermenéuticos: el de aquellos que alcanzan el sentido espiritual y el de los restantes [51]. Desde este punto de vista Orígenes corrobora el carácter reductivo de la mitología griega, a la par que destaca la amplitud del mensaje cristiano que puede ser captado directamente por la gente sencilla. Todo ello nos lleva a situar comparativamente el sentido literal de los mitos y el de la Biblia, como base para poder establecer un posterior

46 *C. Celsum*, IV, 48; SC 136, p. 308; BAC 271, p. 285.

47 Algunos autores de la antigüedad censuraron la inmoralidad de esta pintura (Cfr. DIÓGENES: *Chrysippus*, VII, 187; ed. Hicks II, p. 296), pero sobre todo fueron escritores cristianos los que manifestaron una posición más crítica (Cfr. TEÓFILO DE ANTIOQUÍA: *Ad Autolycum*, III, 8; CorpAp. VIII, p. 210; *Homilías Pseudo-Clementinas*, V, 18; GCS 42, p. 100). Según la opinión de Cipriano de Antioquía la unión de Zeus y Hera es interpretada como la unión del éter y del aire (Cfr. NILSSON, M. P.: *Greek Mysteries in the Confession of St. Cyprian of Antioch*, en HThR 40 [1947], pp. 167 y ss).

48 *C. Celsum*, IV, 48; SC 136, p. 308.

49 *Ibid.*, III, 55; SC 136, pp. 128-130. Para Celso esta popularidad lleva incorporada una connotación muy negativa de incultura y debilidad (Cfr. LABRIOLE, P. de: *op. cit.*, pp. 123-124).

50 *Ibid.*, I, 18, SC 132, p. 122; BAC 271, p. 54.

51 Cfr. ORÍGENES: *De Principiis, praef.*, 8; SC 251, pp. 84-86. Sobre la exégesis origeniana se puede consultar: ZOELLIG, A.: *Die Inspirationslehre des Origenes*, Freiburg, 1902; DEN BOER, W.: «Hermeneutic Problems in Early Christian Literature», en *VigChr* 1, 1947, pp. 163-167; GUILLET, J.: «Les exégèses d'Alexandrie et d'Antioche. Conflit ou malentendu», en *RSR* 34, 1947, pp. 257-302; DANIÉLOU, J.: *Origène*, (Paris, 1948); ID., «L'unité des deux Testaments dans l'oeuvre d'Origène», en *RSR* 22, 1948, pp. 27-56; ID., «Origène comme exégète de la Bible», en *StPatr* 1 (TU 63), pp. 280-290; GRUBER, W.: *Die pneumatische Exegese bei den Alexandrinern: Ein Beitrag zur Noematik der heiligen Schrift* (Graz, 1957); HANSON, R. P. C.: *Allegory and Event; A Study fo the Sources of Origen's Interpretation of Scripture* (London, 1959); LUBAC, H. de: «A propos de l'allégorie chrétienne», en *RSR* 47, 1959, pp. 5-43; ID., *Exégèse Médievale. Les quatre sens de l'Écriture* (Paris, 1959-1964); WILKINSON, J. D.: «A Defence of origenist allegory», en *StPatr* 6 (TU 81), pp. 264-288; CROUZEL, H.: «La distinction de la "typologie» et de l'allegorie"», en *BLE* 65, 1964, pp. 161-174; MAC LEOD, C. W.: «Allegory and Mysticism in Origen and Gregor of Nisse», en *JThS* 22, 1971, pp. 362-379; PERI, V.: «Criteri di critica semantica dell'esegesi origeniana», en *Aug.* 15, 1975, pp. 5-27; SIMONETTI, M.: *Lettera e/o Allegoria: Un contributo alla storia dell'esegesi patristica* (Roma, 1985); TORJESEN, K. J.: *Hermeneutical procedure and theological method in Origen's exegesis* (Berlin-New York, 1986).

alegorismo. El Alejandrino muestra a Celso no sólo la falta de honestidad de los mitos griegos, sino también la dificultad de su interpretación literal.

Orígenes presentará además otro argumento de mayor rango, que se podrá alinear en el ámbito de las grandes tradiciones helénicas y que se apoya en la concepción griega de la εὐσέβεια [52]. Para el Maestro alejandrino esta virtud le merece una alta estima, recordando un pensamiento de Platón en el *Filebo*: «Porque mi reverencia, ¡oh Protarco! a los nombres de los dioses es muy profunda» [53]. Apoyado en este texto deducirá que por respeto al nombre de Dios y al de las criaturas no debamos aplicar el nombre de los dioses mitológicos ni al verdadero Dios, ni siquiera a las realidades del mundo físico. «Así pues —dirá textualmente— nosotros tenemos verdadera reverencia al nombre de Dios y a sus hermosas criaturas, hasta el punto de que, ni so pretexto de interpretación tropológica (προφάσει τροπολογίας) admitimos escrito alguno que pueda corromper a los jóvenes» [54]. Es decir, la εὐσεβεια para con Dios mueve a Orígenes a declarar incongruente el alegorismo mítico de los griegos por la falta de verdad que descubre en ellos. Y de ahí deducirá que la alegoría de una falsedad sería una falta de reverencia a Dios y a las cosas creadas, con el subsiguiente efecto corruptor en los jóvenes.

Por si no fueran suficientes las razones ya esgrimidas por Orígenes nos ofrece una más, que atañe personalmente a Celso. Entiende que el filósofo griego ha leído la Sagrada Escritura [55] con un prejuicio que le lleva a la parcialidad, con cierta dosis de mala fe. Esto lo detecta, por ejemplo, cuando comenta el pasaje de Gen 2, 8-9 en el que se describe el Paraíso plantado por Dios [56]. Aquí Celso –según Orígenes– omitirá, de propósito, aquellos elementos de la narración bíblica «capaces por sí mismos de convencer al que con buena voluntad leyere que todo esto debe entenderse tropológicamente, sin menoscabo de la reverencia» [57]. El Alejandrino ve en el paso genesíaco un cierto paralelismo con algunos mitos griegos; concretamente con un texto del *Banquete* de Platón [58], en donde este autor habla del jardín de Zeus y del mito del nacimiento de Eros [59]. Por ello, piensa

---

52 La expresión de Orígenes εὐσέβειαν εἰς τὸν δημιουργοὺ tiene una gran fuerza en este contexto. Acerca de la εὐσέβεια ver: LOENEN, D.: *Eusebein en de kardinale deugdlen* (Amsterdam, 1960); KAUFMANN-BUEHLER, D.: *Eusebeia*, en RAC 6, 985-1.052; COHEN, S. M.: «Sokrates on the Definition of Piety: Euthyphro 10 A - 11 B», en *JHP* 9, 1971, pp. 1-13; FOERSTER, W.: εὐσεβής en GLNT 11, 1971, 1.458-1.486.

53 *Filebo*, 12; ed. Diès, p. 3. Orígenes emplea el término δέος, que se puede traducir por reverencia (*C. Celsum*, IV, 48; SC 136, p. 308; BAC 271, p. 286).

54 *C. Celsum*, IV, 48; SC 136, p. 38; BAC 271, p. 286. La referencia última de rechazar el mito porque corrompe a la juventud es claramente platónica, Platón no admitía, ni siquiera como alegoría, las ficciones de Homero por el peligro que podían representar para los niños, cuyas mentes no sabrían discernir adecuadamente la ficción de lo que no lo es (Cfr. PLATÓN: *República*, II, 377-378; ed. Chambry, VI, pp. 79-82).

55 El mismo Celso en un fragmento del *Discurso verdadero* dice: «Si quieren, por fin, responderme, no como a quien busca información, pues lo sé todo, sino como a quien se interesa por igual por uno y otro bando, la cosa iría de perlas» (*C. Celsum*, I, 12; SC 132, p. 106; BAC 271, p. 48). Esta afirmación tan rotunda de «lo sé todo» parece algo exagerada. Celso debería conocer seguramente el *Génesis*, y puede que también el *Éxodo*, el *Deuteronomio*, algunos libros proféticos, como algunos párrafos de los *Salmos*, *Jonás* y *Daniel*, los Evangelios de *Mateo*, *Lucas* y *Juan*. Y es dudoso que conociera los *Hechos de los Apóstoles*, ni tampoco las *Epístolas* de San Pablo (LABRIOLLE, P. de: *op. cit.*, pp. 125-126).

56 Para Celso este paso es una ficción, similar a los «cuentos de viejas» (*C. Celsum*, IV, 39; SC 136, p. 282).

57 *Ibid.*, BAC 271, pp. 276-277.

58 *Banquete*, 203; ed. Robin, pp. 54-55.

59 *C. Celsum*, IV, 39; SC 136, pp. 284-286. Orígenes insinúa la hipótesis de un conocimiento bíblico por parte de Platón, basándose en la opinión de algunos autores que no cita, pero entre los que se podría adivinar el nombre de Clemente de Alejandría (*Stromata*, II, 18, 78; GCS 52 (15), p. 153). También se podría interpretar como un eco de Justino (*Apología*, I, 44, 8-10; BAC 116, p. 230).

que Celso ha podido considerar esas similitudes como favorecedoras de una benevolente acogida del escrito mosaico, al poderlo interpretar alegóricamente, como en el mito platónico; y en consecuencia, omite estos pasajes maliciosamente (κακοήθεϕιαν) [60]. La denuncia de falta de *fair play* en esta actitud de Celso tiene una considerable gravedad, superior a la que tendría en nuestros días, puesto que en la antigüedad un filósofo debía llevar un género de vida acomodado a los principios que profesaba [61].

4. LEGITIMACIÓN DEL ALEGORISMO ORIGENIANO

Orígenes, como ya señalamos anteriormente, trata de subrayar la actitud contradictoria de Celso cuando éste descalifica el empleo de la exégesis alegórica en la Biblia. El punto central de su argumentación contra Celso estribará en decirle: Si consideras que es legítima la interpretación alegórica de los mitos ¿por qué, sin caer en el ridículo, te atreves a negar a los cristianos la posibilidad de hacer lo mismo con sus Escrituras?

En el núcleo del razonamiento origeniano está latiendo un dilema que podría formularse del siguiente modo: O la exégesis alegórica de los mitos griegos es legítima, y entonces la de los relatos bíblicos lo es también; o si la segunda es condenable, entonces *a fortiori*, la primera debe serlo también [62]. Para el Maestro alejandrino es preciso admitir –al menos– que las mismas razones que abonan el uso de la alegoría para explicar los mitos paganos, lo son también para la exégesis alegórica de lo que Celso piensa que son los mitos cristianos.

Pero, además, si avanzamos un poco más en la comparación entre ambos alegorismos, siguiendo el pensamiento de Orígenes, llegaremos a la conclusión de que la alegoría cristiana tiene una posición ventajosa respecto a la de los mitos. El razonamiento es bastante claro: La interpretación simbólica de los mitos griegos es algo que se ha establecido *a posteriori*, y que ignora o desconoce el deseo del autor sobre dicha hermenéutica, puesto que en realidad sólo conocemos la literalidad de esos escritos. En cambio, la exégesis alegórica de la Biblia podemos decir que se encuentra en ella misma, puesto que un hagiógrafo como San Pablo, realiza en sus propios escritos este tipo de exégesis. Un ejemplo de lo que acabamos de decir se encuentra en la interpretación paulina de Génesis XVI y XXI, a propósito de las dos mujeres de Abrahám, Sara la mujer libre y Agar, la esclava. El Apóstol entiende que estas dos mujeres son figuras de las dos Alianzas, la de la Jerusalén terrestre y la de la Jerusalén celestial [63]. De ahí que Orígenes se pronuncie sobre este particular diciendo: «Que las esposas y las sirvientas hayan de interpretarse de modo alegórico (ἀνάγεσθαι ἐπί προτολογίαν) no lo enseñamos nosotros de nuestra cosecha, sino que lo hemos recibido de hombres sabios que nos han precedido. Uno de ellos, incita a sus oyentes a la interpretación tropológica de estos términos: Decidme los que leéis la ley ¿es que no oís la ley misma?» [64].

Hay que tener en cuenta además, el gran valor argumental que se concedía en la antigüedad a las *auctoritates*. Este valor se acrecienta cuando se trata de San Pablo y de un escrito, el

---

60 *C. Celsum*, IV, 39; SC 136, p. 286.

61 Cfr. QUACQUARELLI, A.: *La retorica al bivio. (L'Ad Nigrinum e l'Ad Donatum)*, Roma, 1956, pp. 11-23.

62 PÉPIN, J.: *op. cit.*, p. 456.

63 Gal 4, 21-31, A. del Agua considera que el Apóstol en este pasaje hace una exégesis de tipo midrásico (DEL AGUA, A.: *op. cit.*, p. 289).

64 *C. Celsum*, IV, 44; SC 136, p. 298; BAC 271, p. 281.

Contra Celsum, que va dirigido a los cristianos para quienes los escritos del Apóstol se consideran divinamente inspirados y forman parte de la Escritura.

Por si fuera poca la autoridad paulina, Orígenes recurre a otras autoridades procedentes no ya del campo cristiano, sino del judío, como sucede con Filón[65] y Aristóbulo[66], o incluso del mundo pagano, como ocurre con Numenio[67], a quienes cita expresamente[68]. Del último de los autores mencionados escribirá Orígenes: «Yo sé, por otra parte, del pitagórico Numenio, comentador excelente de Platón y predicador de la doctrina de Pitágoras, que en muchos pasajes de sus escritos, cita a Moisés y a los profetas y los interpreta, no sin probabilidad, alegóricamente; así en su libro *Epops* y los libros *Sobre los números*, y en los *Sobre el espacio*, y en el libro tercero *Sobre el sumo bien*, trae cierta historia sobre Jesús, aunque sin indicar su nombre, y la entiende alegóricamente; si acertada o desacertadamente, no es éste el momento de decidirlo. También alude a la historia de Jannés y Jambrés[69], que tuvieron que ver con Moisés»[70].

El razonamiento del Maestro alejandrino nos parece impecable: Si la interpretación alegórica de la Escritura ha sido ya anteriormente realizada por hombres, que han recibido el apelativo de sabios, nada impide que otros hombres posteriores en el tiempo, los cristianos, realicen legítimamente el mismo tipo de exégesis. Incluso entiende que este procedimiento hermenéutico de la Escritura no es patrimonio exclusivo de una élite intelectual, como sucedía con los mitólogos griegos, sino que podía estar al alcance de todas las gentes, incluidas las más sencillas, como señalábamos más arriba[71]. Moisés –según el Alejandrino– ha procedido como un buen rétor que tiene en cuenta en sus palabra un doble nivel de percepción: el de la literalidad para la muchedumbre del pueblo judío, y el de una mayor inteligencia haciendo escritos llenos de especulación (πλήρη θεωσίας) para gentes de mayor calidad intelectual[72].

5. CONCLUSIONES

1. Una de las primeras cosas que llama la atención en la polémica celsiana es el empleo del alegorismo como arma dialéctica contra los cristianos. Este tropo retórico, que era señalado pacíficamente por los gramáticos a la generalidad de los estudiantes, con independencia de la

---

65 Cfr. POPKIN, R. H.: *Philo Judaeus*, en EJ, 13, 409-421. Es conocida la influencia que tuvo este pensador judío en Orígenes y en otros Padres de la Iglesia, especialmente en San Ambrosio.

66 Fue un judío alejandrino del siglo II a. C., que se dedicó a la filosofía peripatética y realizó una exégesis alegórica del Pentateuco (Cfr. GAFNI, I.: *Aristobulus of Paneas*, en EJ 3, 443-445).

67 Cfr. BEUTLER, R.: *Numenios*, en RECA, *Sup.* VII, 664-678.

68 *C. Celsum*, IV, 51; SC 136, pp. 314-316.

69 Este pasaje de Numenio al que alude Orígenes, lo encontramos referenciando a Ex 7, 11, aunque en el texto bíblico no se mencionen a estos magos egipcios con sus nombres propios; no obstante, las tradiciones rabínicas y talmúdicas sobre dichos nombres son numerosas (Cfr. VIGOROUX, F.: *Jannès*, en DB (V), 3, 1.119-1.120).

70 *C. Celsum*, IV, 51; SC 136, p. 316; BAC 271, pp. 288-289.

71 Vid. supra nota 50.

72 *C. Celsum*, I, 18; SC 132, p. 122; BAC 271, p. 54: «Moisés, empero, hizo en sus cinco libros a la manera de un excelente rétor, que estudia cuidadosamente la forma, y presenta dondequiera el doble sentido de las palabras; así a la muchedumbre de los judíos que se puso bajo su ley, no les dio ocasión alguna de daño en materia moral, ni, por otra parte, dejó de ofrecer, a los pocos que pueden leer con mayor inteligencia, una escritura que se presta sobradamente a la especulación, para quienes son capaces de inquirir su sentido». Vid. supra nota 51.

religión que profesaran, adquiere en Celso una carga religiosa, que parece extrapolar un tanto los límites de su lícito uso.

La desautorizante actitud de Celso hacia el alegorismo cristiano pensamos que obedece a una toma de conciencia apologética en favor de la mitología griega que debe entenderse desde una óptica de totalidad que emerge del *Alethes lógos*.

Otra característica que nos parece advertir en Celso es que su crítica a la exégesis alegórica de la Biblia es más bien extrinsecista. Denota una falta de conocimientos en profundidad acerca de la hermenéutica rabínica y eclesial, pero sobre todo, de las tradiciones interpretativas de ambas comunidades; aunque tal vez por imperativos del discurso dialéctico sostuviera que lo conocía «todo» a este respecto.

También se constata en el filósofo griego una actitud defensiva y exclusivista en relación al alegorismo del patrimonio mitológico griego. Casi podría hablarse de una postura de defensa «nacionalista» de dicho patrimonio, aunque lógicamente esta palabra no tenga las connotaciones actuales. Pero no se debe olvidar el profundo sentido religioso que tenía la *pólis* griega.

2. Orígenes en su escrito *Contra Celsum* intenta ofrecer a sus lectores una réplica puntual de cada uno de los ataques celsianos. Es un método dialéctico que nos ha permitido conocer en su literalidad los principales pasajes del *Alethes lógos*, que han podido llegar así hasta nosotros. El Alejandrino argumenta utilizando, en muchas ocasiones, el mismo raciocinio de su oponente, pero volviéndolo contra su iniciador como un auténtico «boomerang». Esto se observa muy claramente cuando desacredita el uso de la alegoría en los mitos por su falta de honestidad y de verdad, de la misma forma como Celso declaraba improcedente la alegoría bíblica al considerar el relato escriturístico una simple fábula de baja calidad.

Pero Orígenes va más allá que su adversario al ponernos de manifiesto la incongruencia de la diatriba celsiana, puesto que ataca la falta de lógica en su argumentación más nuclear. Si Celso admite la alegoría mítica por la misma razón debería también admitir la alegoría bíblica.

También destacaríamos la superioridad erudita del Alejandrino, especialmente cuando formula su argumento *per auctoritates*. Aquí se nos muestra como un experto conocedor del mundo griego clásico y de los intérpretes judíos, en especial de Filón, que comentaron la Escritura. Y a todo ello es preciso añadir su enorme *auctoritas* como exegeta de la Biblia, que marca todo un hito en la historia de la hermenéutica. Por consiguiente, en este punto la superioridad origeniana en relación con su rival es muy considerable.

Orígenes muestra igualmente a su adversario la «novedad» que comporta la alegoría cristiana: su carácter eminentemente tipológico. Es decir, los cristianos consideran determinados personajes y acontecimientos del Antiguo Testamento como «typos» de figuras o realidades neotestamentarias. O dicho de otra manera, algunos pasajes veterotestamentarios son una caracterización anticipada y profética –en ocasiones–, de las realidades salvíficas inauguradas con la venida de Cristo. Esta alegorización tipológica será profusamente empleada por el Alejandrino.

3. Por último, si comparamos los razonamientos de los dos polemistas desde una óptica de coherencia interna: la de Orígenes como adversario de la alegoría pagana y defensor de la cristiana, y, la de Celso justamente a la inversa, podría pensarse en una situación equivalente[73]. Pero si observamos, con atención, los planteamientos y argumentaciones del Alejandrino nos será fácil concluir que éstos tienen una mayor congruencia interna que los de su oponente.

---

73 PÉPIN, J.: *op. cit.*, p. 461.

Si pasamos a confrontar los aspectos formales de la disputa advertiremos unos excesos —no bien justificados en Celso— de presunción y de desprecio, no ya sólo por lo que se refiere a las Escrituras cristianas, sino también por la minusvaloración que hace de los cristianos, cuyo contingente más elevado estaba representado por gentes sencillas y de escasa cultura. Esta actitud contrasta con el tono más moderado y dialogante de Orígenes.

En síntesis, diríamos que la misma existencia de esta polémica pone en evidencia la realidad de compartir unos modos culturales de expresión —como son los alegóricos— que se asumen por los cristianos.

Cristianismo y aculturación en tiempos del Imperio Romano, **Antig. crist. (Murcia) VII, 1990**

SAINT CYPRIEN ET LES BARBARES AFRICAINS (EPIST. 62)

TADEUSZ KOTULA

SUMMARY

The relations between Romans and autochthonous in northern Africa normally must have been pacific although on occasions living together gave rise to problems which resulted in military conflicts. Our knowledge of the evolution of the society in the third century is very poor due to the lack of literary documents. Because of this short comming the epigraphic evidence plays an important role, and also the works of S. Cyprian, written during this period, assumes a position of out standing interest. Around 253, when an insurrection broke out in the eastern part of Mauritania and in Numidia, Cyprian wrote his epistle n. 62 to the eight bishops of the diocesis located in these territories, sending at the same time money to pay the ransom of those captured by the barbarians. The author tries to determine the particularities and the content of the barbarian offense basing his study on the data provided in the letter and from what we know of the period in that area. The personality of S. Cyprian and his writings are re-examined in order to obtain a deeper knowledge of the third century.

Le sujet de la présente communication me conduit à commencer par certaines remarques préliminaires. Je ne me propose de traiter qu'un épisode des relations romano-barbares en Afrique vu, à l'époque de la dite crise du IIIe siècle, par un écrivain ecclésiastique, saint Cyprien évêque de Carthage, apologiste africain éminent. Plus généralement, J. Burian a distingué jadis, dans son travail «Einheimische Bevölkerung Nordafrikas», deux aspects essentiels des contacts réciproques entre les Romains et les autochtones: 1.º une coopération pacifique; 2.º des conflicts militaires. Il se comprend bien qu'il s'agit là des deux courants parallèles de l'histoire ancienne

nord-africaine[1]. Il se comprend aussi que les relations pacifiques mutuelles ont constitué, dans ce domaine, un état de choses plus permanent —on dirait même normal des contacts séculaires qui rapprochaient les conquérants des indigènes soumis à leur autorité. Dans ce sens, il y était question d'une vie quotidienne quasi «sans histoire», acculturation lente progresive des tribus barbares africaines qui passait d'ordinaire inaperçue échappant à l'attention des Anciens. Par contre, l'histoire événementielle telle qui se dégage de nos sources consistait, pour une grande part, dans «le problème militaire»[2]. Il est notoire que les auteurs ont recherché, à la quête de la «matière dramatique», les faits militaires importants dignes d'être relatés. Invoquons, à titre d'exemple, «la guerre de Tacfarinas» racontée par Tacite. D'autre part, des événements mineurs aussi, concernants de nombreux exploits romains à l'échelle locale, se reflétaient assez régulièrement dans les inscriptions latines d'Afrique.

Au temps de la grande crise du IIIe siècle la situation changea décidément au profit des documents épigraphiques. La pénurie de la tradition historiographique après Cassius Dion et Hérodien, sa coupure bientôt fort sensible et à peine palliée par les épitomateurs latins tardifs, ont fait avancer les inscriptions à la première place en tant que source d'informations principale sur les relations guerrières romano-barbares en Afrique. C'est surtout aux textes épigraphiques, malgré leur caractère fragmentaire et accidentel, que nous devons la connaissance des grandes révoltes maures qui déclenchèrent dès le début du règne de Valérien et de Gallien[3].

Constatons cependant que la prépondérance des témoignages épigraphiques n'était pas absolue, dans ce point, même au milieu du IIIe siècle de l'histoire impériale nord-africaine. On en sait bon gré surtout à saint Cyprien dont l'intérêt très vif pour le sort des communes chrétiennes d'Afrique nous a valu un témoignage précieux sur les incursions barbares.

Dans la littérature récente, les traités et la correspondance de saint Cyprien, grand personnage très bien instruit des problèmes politiques et sociaux du monde romain, jouissent d'une reconnaissance générale en tant que source particulièrement riche en informations concrètes sur des phénomènes variés de la crise aiguë que subissait l'Empire romain à l'époque de son sacerdoce exercé, dès 248 ou 249, à Carthage[4]. Retenous aussi que «le pape d'Afrique» a bien su opposer son autorité, dans les querelles ecclésiastiques, à celle du «pape de Rome».

Dans sa touchante lettre 62, l'évêque de Carthage répondit à l'appel des huit évêques de Numidie dont les diocèses furent razziés par les *barbari* /ce terme apparaît à plusieurs reprises dans le texte/ qui ramenèrent dans leur butin un nombre de chrétiens. Il fit savoir ses confrères que la somme de cent mille sesterces, fruit d'une collecte, leur a été envoyée pour le rachat des prisonniers[5].

1 BURIAN, J.: «Die einheimische Bevölkerung Nordafrikas von den punischen Kriegen bis zum Ausgang des Prinzipats», /dans:/ F. Altheim, R. Stiehl, *Die Araber in der Alten Welt*, I, Berlin 1963, pp. 426, 471.

2 Dans cette perspective, voir RACHET, M.: *Rome et les Berbères. Un problème militaire d'Auguste à Dioclétien*, Bruxelles 1970.

3 Consulter CHRISTOL, M.: «La prosopographie de la province de Numidie de 253 à 260 et la chronologie des révoltes africaines sous le règne de Valérien et de Gallien», *Antiquités Africaines*, 10, 1976, pp. 69-77.

4 Pour ce point de vue, voir surtout ALFÖLDY, G.: «The Crisis of the Third Century as seen by the Contemporaries», *Greek, Roman and Byzantine Studies*, 15, 1974, pp. 89-111; idem, «Der Heilige Cyprian und die Krise des römischen Reiches. Die Bedeutung Cyprians für die Darstellung seiner Zeit», *Historia*, 22, 1973, pp. 479-501. Notons que deux monographies importantes ont été consacrées à saint Cyprien dans une seule année 1975: SAUMAGNE, Ch.: *Saint Cyprien, évêque de Carthage, «pape d'Afrique» /248-258/*, Paris 1975; M. M. Sage, *Cyprian*, Cambridge /Mass., Phil. Dissert./, 1975.

5 Epist. 62 /éd. CHANOINE BAYARD, Coll. C.U.F., *Saint Cyprien, Correspondance*, Paris 1925, t. II, pp. 196-199.

On admet habituellement, depuis R. Cagnat et J. Carcopino, que les événements auxquels saint Cyprien a fait allusion, marquèrent le début de la grande révolte indigène qui éclata en 253 en Maurétanie orientale et aux confins sud-ouest de la province de Numidie. Ainsi la razzia en question aurait-elle eu lieu à l'automne de 253 en tant que «signe précurseur» de l'insurrection générale [6]. Mais R. Turcan a constaté, à juste titre sans doute, que la date proposée de 253 est purement conjecturale; ses remarques à ce propos semblent avoir été confirmées par l'examen récent de la chronologie des lettres de saint Cyprien dû à M. M. Sage [7]. Il paraît donc mieux de ne pas pousser trop l'argument dans ce cas où l'incertitude règne toujours.

Cependant le problème principal de l'affaire est constitué par la nature du mouvement barbare relaté dans des termes assez vagues par notre écrivain. La question se pose de savoir, quels barbares sont entrés en jeu pour causer des dégâts graves dont s'est complaint l'évêque de Carthage. C'est notamment pour cette raison que nous avons intitulé notre communication: saint Cyprien et les barbares africains.

Or, à la lumière des sources littéraires et des textes épigraphiques africains, deux possibilités sont toujours admissibles: les révoltes des montagnards soumis à l'autorité romaine dans les limites des provinces ou les incursions des tribus nomades d'au-delà du limes. Ainsi par exemple, au mois d'août 254, a été célébrée une victoire du *praeses* de Maurétanie Césarienne M. Aurelius Vitalis remportée dans la région d'Auzia sur les barbares */ob barbaros cesos* –sic– *et fusos/*. On s'accorde habituellement pour penser qu'il s'agissait là de la fédération tribale de Quinquegentiani, habitants du Mons Ferratus voisin [8]. D'autre part, une inscription plus ancienne de Gasr Duib en Tripolitaine, gravée sous le règne des deux Philippes, commémore la construction d'un *centenarium novum* sur le limes pour empêcher les *incursus barbarorum*. Il s'ensuit du texte qu'il y était question des nomades du désert [9].

On peut citer plusieurs documents pour illustrer l'alternative: montagnards rebelles ou nomades, mais c'était bien la situation géographique des diocèses numides ravagés, selon saint Cyprien, par les *barbari* qui a conduit les chercheurs modernes à juger que les responsables en furent les tribus du Sud /regioni meridionali della Numidia e della Mauretania - a dit P. Romanelli/. Il y a des raisons fondées d'attribuer à deux des destinataires de la lettre 62, aux évêques numides Januarius et Nemesianus, les sièges méridionaux de Lambèse et de Thubunae /Tobna/ [10]. Pour sa part, R. Turcan a fait bien probable que Victor, le troisième d'entre huit évêques en question, ait été identique à Victor ab Octavo qui occupait, en 256, un siège situé, paraît-il, à l'est du Chott El Hodna, tout comme l'étaient les évêchés de Tobna et de Lambèse [11].

C'est pourquoi ce savant a cru que les faits d'enlèvements des chrétiens pourraient être

6 BAYARD, Chan.: *op. cit.*, t. I, pp. XXIX et LIII; ROMANELLI, P.: *Storia delle province romane dell'Africa*, Roma 1959, pp. 473 sq.; DESANGES, J.: *Catalogue des tribus africaines de l'Antiquité classique à l'Ouest du Nil*, Dakar 1962, p. 19 et n. 2; RACHET: op. cit., p. 278; BENABOU, M.: *La résistance africaine à la romanisation*, Paris 1976, pp. 217 sq.

7 TURCAN, R.: *Le trésor de Guelma, étude historique et monétaire*, Paris 1963, p. 30; SAGE, *op. cit.*, Append. I, pp. 365 sq. et 371; cf. BAYARD, Chan: *op. cit.*, I, p. XLVII: «il n'est nulle part, dans les manuscrits, l'ordre chronologique /des lettres/». En général, tout un grupe de lettres, 44-66, est daté par M. M. Sage des années 251 /printemps/ - 254 /printemps/.

8 C.I.L., VIII, 20.827, Aïn Bou Dib; ROMANELLI, *op. cit.*, p. 474.

9 I.R.T., 880, en 246-247. Constatons que le terme *d'incursus, incursio* se réfère souvent aux raids des barbares limitrophes. De même, aux luttes contre les tribus du Sud semblent se rapporter deux textes de Lambèse, camp de la IIIe légion Auguste: C.I.L., VIII, 18.219 */gentiles barbari/* et 18.275 */barbari/*.

10 BAYARD, Chan: *op. cit.*, t. II, pp. 332 sq.

imputés aux Barbari Transtagnenses dont le nom même trahissait leur situation dans le Sud algérien au-delà de ce marais /*stagnum*/ [12].

Malgré toute la vraisemblance de cette supposition, les assaillants restent toujours anonymes. Dans la majorité des cas, nous devons la connaissance des noms ethniques aux «comptes rendus» des faits militaires que les gouverneurs de provinces faisaient graver pour la gloire de leurs succès. Malheureusement, on ne sait rien d'une action de résistance ou d'une expédition répressive des Romains dans le cas évoqué. Les barbares en question, ont-ils été définis par leur nom /ou noms/ dans la lettre que les évêques numides adressèrent à saint Cyprien? On peut l'imaginer, mais étant donné que sa réponse ne contient qu'une simple allusion à leur appel nous ne le savons non plus. Constatons d'ailleurs que, concentré sur les questions spirituelles et, dans le domaine pratique, sur le rachat possible des fidèles enlevés par les barbares, l'évêque de Carthage ne s'est point intéressé à l'ethnie indigène païenne, lointaine et sauvage, dont l'appellation lui dut être plus ou moins indifférente. Ce nonobstant, dans l'état actuel de nos connaissances, rien ne s'opposse à l'hypothèse, assez répandue, qu'il s'agissait, dans cette affaire, des tribus limitrophes d'au-delà des frontières romaines.

Nous admettrions volontiers, avec M. Benabou, que la razzia dont les chrétiens numides aussi sont devenus victimes /pour une partie sans doute/ eut le caractère des actes traditionnels de brigandage, bien typiques pour le comportement des tribus sahariennes à travers les siècles plus ou moins obscurs de leur histoire. C'est justement pourquoi le terme latin de *latrocinium* s'appliquait d'ordinaire à toute sorte d'incursions barbares [13]. Mais cette fois, au milieu du IIIe siècle, leur étendue devint particulièrement inquiétante, si l'on accepte bien que huit évêchés numides en souffrirent.

Cependant les Romains ne cédaient point le pas, à cet égard, aux barbares: expéditions punitives sévères, massacres, pillages, chasses aux prisonniers-esclaves enlevés en masse et transportés sur le sol provincial constituaient un procédé tout à fait normal. En témoignent notamment les textes épigraphiques de la seconde moitié du IIIe siècle relatant les victoires romaines obtenues sur les indigènes [14]. L'activité de *mangones*, marchands d'esclaves, fut sans doute fort intensive à l'époque des grandes révoltes maures [15]. Le fait a trouvé son reflet même dans l'art provincial africain. Sur une mosaïque de Tipasa, ville célèbre de Maurétanie Césa-

---

11 TURCAN, *op. cit.*, p. 30 suiv.: Les chrétiens rançonnés.

12 TURCAN, *op. cit.*, p. 30. M. Benabou tient cette hypothèse pour «plus que contestable» étant donné que les nomades en question n'aient apparu dans nos sources qu'en 290-292 /C.I.L., VIII, 9.324, Césarée/. Mais sa critique n'emporte pas la conviction. Nous ne savons rien, il est vrai, d'une réaction romaine quelconque contre l'incursion dont l'évêque de Carthage a fait mention. Mais le nom ethnique de Transtagnenses a pu avoir resté longtemps inconnu aux Romains avant la victoire d'Aurelius Litua qui termina leur «vie sans histoire». D'ailleurs, selon R. Turcan, les «barbares» de la lettre 62 ont pu désigner plusieurs tribus ou peuplades.

13 BENABOU, *op. cit.*, p. 218; cf. C.I.L., III, 3.385, région d'Aquincum, en 185: ... *bu[rgis] a solo extructis, item praes[i]d(i)is per loca opportuna ad clandestinos latrunculorum transitus...*; C.I.L., VIII, 2.495, région de Calceus Herculis en Numidie, en 188: *burgus speculatorius ... ad salutem commeantium*; ibid. 21.468, Zucchabar en Maurétanie Césarienne, butin enlevé à une tribu écrasée lors d'un combat: *ob prostratam gentem ... praedasque omnes ac familias eorum abductas* /avant 277? P.L.R.E., I, p. 18/.

14 P. ex. C.I.L., VIII, 9.324, Césarée, en 290-292: ... *erasis funditus Babaris Transtagnensibus, secunda praeda facta.*

15 Consulter KOTULA, T.: «Mauretania mancipia negotiatur. Z problematyki niewolnictwa w okresie póznego Cesarstwa rzymskiego /problèmes de l'esclavage sous le Bas-Empire romain/», *Acta Universitatis Wratislaviensis. Antiquitas XIII*, Wroclaw 1987, pp. 46 sq.

rienne, oeuvre datant probablement du IIIe siècle, a été représentée d'une manière réaliste toute une famille des captifs barbares /un couple enchaîné avec leur petit enfant/ [16].

Une phrase de la lettre 62: «quantus ... nobis maeror ... est de periculo virginum, quae illic tenentur ... nec tam vincula barbarorum, quam lenonum et lupanarum stupra deflenda sunt» /II, 3/, semble suggérer qu'une partie de captifs furent vendus par les barbares sur les marchés provinciaux d'esclaves et que les vierges chrétiennes /sans doute les *virgines sanctimoniales*/ dont le destin inquiète particulièrement saint Cyprien parvinrent ainsi dans les lupanars. Mise à part cette information, rien n'est dit sur la composition sociale des malheureux prisonniers des deux sexes /*fratrum nostrorum et sororum captivitas*/. Le fait qu'une collecte fut arrangée par le clergé pour payer le rançon nous ferait imaginer un groupe de fidèles notables, mais saint Cyprien ne différencie point les âmes chrétiennes dans ce cas lamentable [17].

Pourtant, reprenons ce problème moyennant un argument indirect. Rappelons le montant de la quête: cent mille sesterces destinés au rachat des fidèles tombés entre les mains des barbares. Serait-il possible d'en tirer des conclusions sur le nombre approximatif des victimes? Réduits en esclavage, les prisonniers constituaient toujours une marchandise à vendre recherchée par les *mangones*. Or le prix établi pour un esclave, assez stable vers le début du IIIe siècle, s'est fixé à 500 deniers /soit 2.000 sesterces/ sur les marchés africains, à en croire le document dit le tarif de Zarai [18]. Si l'on accepte qu'il s'est maintenu jusqu'à l'an 258, date du martyre de saint Cyprien, la collecte rassemblée à Carthage n'équivalait qu'aux 50 esclaves, pourvu que le prix demandé par les barbares pour un prisonnier n'ait pas dépassé, ce qui paraît fort probable, la somme habituelle de 2.000 sesterces. On en peut déduire que des individus éminents /*virgines sanctimoniales*, membres du clergé, gens notables/ étaient tout à fait privilégiés lors du rachat des chrétiens rançonnés. Ainsi n'a-t-il pu s'agir que d'une partie modeste de la totalité des captifs enlevés sur le territoire des huit diocèses en question [19].

Il nous faut conclure que la supplique des évêques numides a constitué un exemple de plus de l'autorité toujours croissante de saint Cyprien dans toutes les affaires de la chrétienté qui s'est vue consolider malgré les dures épreuves de persécutions, celle de Dèce aussi bien que celle de Valérien qui devint fatale à l'évêque de Carthage. Autant en matière de doctrine, de théologie dogmatique et morale, que dans les problèmes quotidiens agitant le monde de ses fidèles, «le pape d'Afrique» a fait justifier son primat indéniable ecclésiastique.

---

16 Voir LANCEL, S.: «Tipasa de Maurétanie: histoire et archéologie. Etat des questions des origines préromaines à la fin du IIIe siècle», /dans:/ *A.N.R.W.*, II, 10, 2, 1982, pp. 776 sq. et fig. 26, pl. IX.

17 A cet égard, une analogie intéressante se trouve dans le texte d'Ammien Marcellin relatant l'incursion puissante des nomades Austuriens qui attaquèrent, en 363, le territoire de la ville de Lepcis Magna: *Austuriani barbari ... adsueti rapinis et caedibus ... Leptim accedere ...; referti rapinis reverterunt ingentibus, trahentes captivum Silvam ..., ordinis sui primatem; tunc Mychon quidam nobilis oppidanus et potens, captus in suburbano ...* /XXVIII, 6, 2; 4. 14/. Dix ans plus tard, Firmus, prince maure révolté, est dit d'avoir emmené quelques esclaves, sans doute en tant que nobles captifs-otages, dans une situation militaire qui l'a faite céder aux troupes romaines /ibid., XXIX, 5, 36/.

18 C.I.L., VIII, 4.508, en 202; cf. MROZEK, S.: *Prix et rémunérations dans l'Occident romain*, Gdansk 1975, p. 46; MARTINO, F. de: *Storia economica di Roma antica*, t. 2, Firenze 1980 /ristampa/, pp. 274 sq. Le «tarif de Zarai» convient assez bien à notre sujet car: 1.º il s'agit d'une station douanière située aux confins méridionaux de la province de Numidie /une centaine de kilomètres à nord-est du Chott el Hodna/; 2.º ce n'était qu'à partir des années 60-te du IIIe siècle que l'inflation monétaire causant des augmentations rapides des prix devint «galopante»; voir DE MARTINO, *op. cit.*, p. 275, n. 71 et p. 276.

19 Il se peut que des précisions à cet égard fussent contenues dans la lettre que les évêques numides ont adressée à saint Cyprien; malheureusement, son texte n'est pas connu.

D'autre part, dans sa lettre 62, il a confirmé sa qualité de l'homme politique bien avisé et prévoyant. Ses craintes qui lui dirent que les incursions barbares restent toujours imminentes, en Afrique aussi bien qu'ailleurs [20], se sont avérées plus que jamais fondées au temps de la grande crise marquant le règne conjoint de Valérien et de Gallien. On a pu vite constater qua la barrière des limes rompue à plusieurs reprises aux frontières rhènane et danubienne par des poussées barbares ne fut non plus infranchissable en Afrique.

Al'exemple d'un petit épisode, fragment des phénomènes historiques complexes, il nous a paru utile de présenter les faits qui témoignent pour leur part non minime l'apport, répétons-le, généralement reconnu de l'oeuvre littéraire de saint Cyprien, apport non négligéable à notre compréhension d'une époque critique de l'Empire romain toujours mal connue.

---

20 Epist. 62, 4.

Cristianismo y aculturación en tiempos del Imperio Romano, **Antig. crist. (Murcia) VII, 1990**

LOS SUEÑOS DE CONSTANTINO EN AUTORES PAGANOS Y CRISTIANOS

Manuel J. Rodríguez Gervás
Historia Antigua, Universidad de Salamanca

SUMMARY

The purpose of this comparative study of the narrations of the dreams and celestial visions of Constantine as recorded in the Panegyric VII and X and in the writings of Lactantius and Eusebius of Caesarea is the search for the similarities and differences that these present. In Panegyric VII the site where Constantine had his vision is situated in Gallia, probably in the far north, in a temple dedicated to Apollo whose characteristics the author tries to identify in this study. The panegyric X, delivered in the year 321, mentions that, when his army was ready to depart from the Gallia and return to Italy, celestial armies appeared before the Emperor. Around 313, Lactantius mentions the vision by Constantine of a *labarum*, whose form the author tries to identify, presenting the arguments defended by the historians: this vision is located near the Milvius bridge. Eusebius of Caesarea, in the *Vita Constantini*, chapters 28 and 29, narrates two apparently differents visions, one of which is similar to the one described by Lactantius. It's generally said that there are no great differences between the Christian and pagan authors but they do differ at the moment they set forth their ideas. The similarities that appear can be explained on the ground of the rhetorical and aulical methods.

El estudio de los sueños-visiones de Constantino ha conducido a una larga e irresoluble polémica sobre la personalidad político-religiosa de este emperador. La actitud de los historiadores no es unánime: mientras unos lo consideran un hombre sinceramente religioso, otros,

por el contrario, tienden a verlo como un espíritu maquiavélico; en medio de estas dos posturas se encuentran quienes defienden su evolución religiosa y sincretista[1].

El análisis que pretendemos llevar a cabo no quiere entrar en este viejo debate, sino comparar los sueños de Constantino en autores paganos, panegíricos VII° y X°, con los textos cristianos de Lactancio[2] y Eusebio de Cesarea[3]. El objetivo es encontrar las divergencias y las posibles semejanzas del material onírico antes enunciado.

La visión pagana del 310 (Paneg. VII, 21, 4-5) dice: «Pues imagino viste, a tu protector Apolo, acompañado de la Victoria, ofrecerte unas coronas de laurel de las que cada una te trae el presagio de treinta años... Y en verdad ¿por qué digo «creo»? tu viste al dios y te reconociste bajo los rasgos de aquel...»[4].

El tipo de visión no está claramente señalado. Nada se nos dice sobre las circunstançias inmediatas de la aparición, si es mientras duerme o por el contrario es una visión diurna. Sólo se afirma que Constantino vio a Apolo; *vidisti*, es el término empleado por dos veces: la primera, no tan afirmativa como la segunda, al utilizarse en este último caso una *correctio.*

El lugar donde se desarrolla el acontecimiento podría darnos cierta luz sobre el sueño; sin embargo, tampoco aquí, los datos son muy numerosos. Sabemos que Constantino se dirige a la frontera renana para hacer frente a una «agitación» bárbara (21, 2-3), en el camino se entera que ha sido atajado el peligro y se desvía hacia el templo de Apolo. En este punto se acaban las pistas para localizar el lugar donde está situado dicho templo. C. Jullian lanzó la hipotesis, seguida por varios investigadores, de que el templo podía estar enclavado en Grand, cerca de Neufchâteu, en los Vosgos[5]. En dicho lugar se hallaba un templo dedicado a Apolo *Granus*

---

1 Para un primer acercamiento al problema y una buena síntesis véase SIMON, M.; BENOIT, A.: *El judaísmo y el cristianismo antiguo*, pp. 234 y ss. Entre los primeros, escasos historiadores modemos, destaca DELARULLE, E.: «La Conversion de Constantin, Etat de la Question», *BLE.*, 54, 1953, p. 99. La idea política es defendida desde BURCKARDT, J.: *Del paganismo al cristianismo, la época de Constantino el Grande,* hasta GREGORIE, H. que con su artículo «La conversion de Constantin», *RUB* 1930-31, pp. 231 ss. provocó una catarata de estudios. El último grupo tiene como investigadores destacados a PIGANIOL, A.: *L'Empire Chrétien (325-395),* Paris, 1947, pp. 45 y ss. y a =PALENQUE, J. R.: «Constantin, empereur chrétien d'après récents historiens», *Etudes médievales offertes à M. le Doyen Fliche,* Montpellier, 1952, pp. 133 ss. El informe presentado por VOGT, J. y SESTON. W.: «Die constantiniche Frage», *X Congresso Internazionale di Scienze Storiche, Relazione,* VI, 377-343, Roma, 1955. intentaba, a la vez de un estado de la cuestión, debatir la famosa tesis de Grégoire y sus discípulos sobre la autenticidad de la Vita Constantini. Estudios más recientes son el los de BAYNES, N.: *Constantine the Great and the Christian Church,* Oxford, 1972 (2 ed.) KERESZTES, F.: *Constantine, a great Christian Monarch and Apostle,* Amsterdam, 1981, pp. 99 ss., DIMAIO, M.; ZEUGE, J.; ZOTOV, N: «Ambiguitas Constantiniana: The Caeleste Signum Dei of Constantine the Great», *Byzantion,* LVIII, 1988, pp. 333 ss.

2 LACTANCIO: *Sobre la muerte de los perseguidores,* excelente Intr., traducc. y notas de R. Teja, Madrid, 1982.

3 EUSEBIO: Vida de Constantino, traducción del texto recogido por CHASTAGNOL, A.: *Le Bas-Empire,* Paris, 1969, pp. 109-112.

4 Paneg. VII, 21, 4-5: *Vidisti enim, credo, Constantine, Apollinem tuum comitante Victoria coronas tibi laureas offerentem, quae tricenum singulae ferunt omen annorum... Et immo quid dico «credo»? Vidisti teque in illius specie recognouisti,*

5 JULLIAN, C.: *Histoire de la Gaule,* Paris, t. VII, p. 107, n. 2, de acuerdo con esta interpretación se encuentran PIGANIOL, A.: «L'état actuel de la question constantinienne», *Historia,* I, 1950, p. 80, HATT, J. J.: «La vision de Constantin au sanctuaire de Grand et l'origine celtique du labarum», *Latomus,* IX, 1950, p. 431, GALLETIER, E.: «La mort de Maximian d'aprés le paneégyrique de 310 et la vision de Constantin au temple d'Apollon», *REA.* LII, 1950, pp. 288 ss. Contrarios a ellos LIETZMANN, H.: «Der Glaube Konstantins des Grossen» en *Sitzungsberichte der preussischen Akademie der Wissenschaft,* t. XXIX, 1937, pp. 263 y ss. que lo localiza en Suiza, entre el lago Lemán y

que era muy popular en la Galia y cuyas virtudes curativas habían hecho acudir a Caracalla[6].

Además en este templo, como demuestran un par de inscripciones, tenía lugar el rito de *incubatio* [7], relacionado con prácticas curatorias; pero no únicamente, ya que, a veces, se utilizaba para provocar sueños premonitorios. Si éste fuera el sitio elegido podríamos pensar que Constantino pudo someterse a esta práctica rito y recibir un sueño de las características expuestas anteriormente. Desgraciadamente los datos para señalar inequívocamente esta población no son suficientes y con ello el tipo de sueño-visión que pudo tener, queda en mera conjetura.

Los personajes presentes son: Apolo, la Victoria y el propio Constantino. La acción de Apolo es clara, entrega a Constantino, en presencia de la Victoria, unas coronas de laurel.

El significado, en sí mismo, es sencillo: Apolo, la Victoria y los laureles no intentan representar otra cosa que no sea el triunfo. Sin embargo estos tres elementos centrales no tienen un carácter unívoco y es por ello por lo que no se ponen de acuerdo los investigadores.

En primer lugar nos encontramos con el dios Apolo ¿pero cuál de ellos?: el Apolo galo-romano, el dios sol *Sol Invictus*, o una deidad gala[8]. Es sabido que el culto a Apolo en Galia revista unas peculiaridades propias, es un culto compuesto por fieles en su gran mayoría galos y por sacerdotes de origen local[9]. Ello permite suponer que tendría unas características más galas que romanas, pero no nos permite afirmar a que dios concreto se refiere la visión; basta con ojear la bibliografía más sumaria para darnos cuenta de las versiones antagónicas [10].

Por lo que respecta a la Victoria parece improbable, por la vaguedad del texto, en creer que nos hallamos ante un Apolo nicéforo, que portaría en su mano una estatua de la victoria[11]. Aunque esta representación sea corriente en las monedas de la época[12], no creemos que la escena fuera de esa manera, más bien la Victoria estaría al lado de Constantino para simbolizar los éxitos militares.

---

el Rin superior, para ORGELS, P.: «La premier vision de Constantin (310) et le temple d'Apollon à Nîmes», *Bull. Lettr. Acad. Roy. Belgique*, XXXIV, 1948, pp. 176 ss. el templo estaría situado en Nimes. Para SAYLOR RODGERS, B.: «Constantine's pagan Vision, *Byzantion*, L, 1980, p. 261, una serie de cuestiones en este panegírico son irresolubles, entre ellas está el lugar donde se desarrolló la visión.

6 Este templo era famoso en la Galia y a él iban los enfermos para curarse; el mismo Caracalla visitó este lugar para conseguir su curación, así lo cuenta DION CASIO, *Histor.*, LXXVII, 15, 5; VRIES, J. de: *La religion des celtes*, Paris, 1975, 79 y ss., THEVENOT, E.: *Divinités et sanctuaries de la Gaule*, Paris, 1968, pp. 113 y ss.

7 DEUBNER, L.: *De Incubatione*, Leipzig, 1900 BOUCHE-LECLERQ, A.: *Histoire de la Divination dans l'Antiquité*, Paris, 1879-82, I, pp. 322 ss. y III, 271 ss.; sobre la incubatio cristiana véase FERNÁNDEZ MARCOS, N.: *Los Thaumata de Sofronio. Contribución al estudio de la incubatio cristiana*, Madrid, 1975.

8 SAYLOR RODGERS, B.: «Constantin's pagan vision», *Byzantion*, L, 1980, p. 260. (nota 3).

9 TOUTAIN, J.: *Les cultes paiens dans l'Empire Romain*, I, Paris, 1907, pp. 317 ss.

10 SAYLOR-RODGERS, B.: *Op. Cit.*, n. 3; Apollo: SESTON, W.: «La vision païenne de 310 et les origines du chrisme constantinien», *Mélanges F. Cumont*, Bruselas, 1936, p. 381; LIGOTA, C.: «Constantiniana», *JWI*, 26, 1963, p. 182; MAcCORMACK, S. G.: «Roma, Constantinopolis, the empereor and his Genius», *C. Q.*, 69, 1975, p. 139. Sol Invictus: MOREAU, J.: «Sur la vision de Constantin», *REA*, 55, 1953, pp. 307 ss. Apollo-Sol: ORGELS, P.: «La première vision de Constantin (310) et le temple d'Apollonà Nimes», *Acad. roy. de Belgique: Bull. lettr. scienc. moral et pol.*, 34, 1948, pp. 177 ss. Deidad gala: HATT, J. J.: «La vision de Constantin au sanctuaire de Grand et l'origine celtique du labarum», *Latomus*, 9, 1950, p. 433; LEGALL, J.: «Les cheveux de Constantin», *Melanges d'histoire ancienne offerts à W. Seston*, Paris, 1974, pp. 267 ss.

11 Esta es la opinión de ZEILLER, J.: «Quelques remarques sur la vision de Constantin», *REA.*, XLIII, 1940, p. 549, de manera distinta opina DELARUELLE, E.: «La conversion de Constantin, Etat de la question», *BLE.*, 54, 1953, p. 51.

12 GAGÉ, J.: *La Théologie...*, p. 26, Cohen, VI, p. 271.

El tercer aspecto que ha provocado una mayor discusión, y que guarda relación con la Victoria misma, es la entrega a Constantino de laureles no sólo como símbolo de triunfos conseguidos sino, también, como deseo de futuras glorias:

«Te traen el presagio de treinta años de reinado» dice el rétor. Se ha querido ver en esta frase, una de las maneras de expresar la teología de la victoria[13], de tal modo que los treinta años expresados vendrían a significar el deseo de que su reinado fuera largo. Sería, como dice H. Grégoire, una transposición sobre el plano divino de la costumbre oficial de los «vota»[14]. Para otros, sin embargo, tendría unas reminiscencias claramente galas[15]. Tampoco se ponen de acuerdo los historiadores al intentar compararlo con la señal que se le aparece a Constantino en la batalla contra Majencio y que recoge Lactancio[16].

La utilidad del sueño es indudable. La situación difícil por la que atravesaba Constantino, dueño de la Galia pero con una escasa legitimidad constitucional[17], hace necesaria una justificación ideológica. Conseguida a través de la aceptación de los sacerdotes de Apolo y, en consecuencia, de la nobleza provincial gala. Por eso no estamos muy de acuerdo con E. Galletier cuando afirma que esta escena sería no tanto una invención del rétor sino, más bien, «una puesta en escena de los sacerdotes del templo»[18].

El término expresado para definir este tipo de visión es *visos*. En ningún momento se expresa que Constantino tuviera tal sueño, por el contrario se quiere marcar el carácter impersonal y objetivo de tal acontecimiento: «Finalmente corre de boca en boca por todas las Galias que se dejaron ver unos ejércitos que afirmaban haber sido enviados por los dioses»[20].

Los personajes que aparecen son: por una parte Constantino, «Buscamos a Constantino y venimos a ayudar a Constantino»[21], y por otra su padre, el divino Constancio (14, 6) [22]. La escena se completa con la minuciosa descripción del ejército celeste: «Llameaba no sé qué temible fuego en sus escudos resplandecientes y sus armas celestiales brillaban con una luz

---

13 GAGÉ, J.: *Op. Cit.*, p. 27

14 GRÉGOIRE, H.: «le statue de Constantin et le signe de la croix», *AC*, 1932, 1, p. 136.

15 HATT, J. J.: *Op. Cit.*, p. 432 Constantino encontraría un Júpiter encabalgado céltico acompañado de un genio alado o de una victoria.

16 Véase n. 36 y 38.

17 JONES, A. H. M.: *The Later Roman Empire*, I, pp. 78 ss.

18 GALLETIER, E.: «La mort de Maximian...», *Op. Cit.* p. 299.

El panegírico del año 321 tiene como autor a Nazario, orador de Burdeos, de quien se suponía que estuvo en contacto, en su misma familia o en el ámbito profesional, con el cristianismo (19). El discurso se pronunció en las fiestas de *quinquennalia* en Roma delante de los Cesares, Crispo y Constantino, nombrados para tal cargo en el 317.

19 GALLETIER, E.: *Panégyriques Latins*, Vol. II, pp. 147 ss. quien dice que todo hace creer que es el mismo Nazario de quien San Jerónimo afirma que gozaba en esta época de fama de elocuente. También lo menciona Ausonio al lado de Agricio y de Patera en una obra consagrada al primero de éstos. Según la Crónica de Próspero de Aquitania una hija de Nazario se llamaba Eunomia y era cristiana.

20 Paneg. X, 14, 1, *In ore denique est omnium Galliarum exercitus uisos qui se diuinitus missos prae se ferebant.*

21 Paneg. X, 14, 4, *Constantino petimus, Constantino imus auxilio.*

22 En el panegírico del 307 aparece divinizado por primera vez (VI, 14, 2) y con mayor claridad en el del 310 (VII, 7, 3) MACCORMACK, S. G.: *Art and Ceremony in Late Antiquity*, pp. 107 y ss., NOCK, A. D.: *Essays on Religion and the Ancient World*, Oxford, 1972 vol. II, pp. 753 ss. SAYLOR RODGERS, B.: *The «Panegyrici Latini»: Emperors, colleagues, usurpers, and the History of the Western Provinces*, pp. 134 ss.; BÉRANGER, J.: «L'Expression de la divinité dans les Panégyriques Latins», MH, 27, 1970, pp. 242 ss. (reimpr. en *Principatus. Etud. d'hist. politiques*, Geneve, 1973).

aterradora»[23]. La ayuda divina a Constantino se encuentra repetidamente en este panegírico (2, 6 y 19, 2;) donde se afirma «no fue entonces la primera vez que se te enviaban ejércitos celestes».

El acontecimiento tiene lugar en el momento en que la armada de Constantino abandona la Galia para dirigirse a Italia a enfrentarse con Majencio[24]. Parece claro, así lo atestiguan tanto las fuentes cristianas como las paganas, que durante esta campaña existió un ambiente sobrenatural, ¿cuál es su origen? Si seguimos el rastro en los documentos paganos, panegíricos y arco de Constantino en Roma, anteriores o al menos contemporáneos a la obra de los autores cristianos, observamos una línea progresiva que comienza en el panegírico del 310, y continua en el 313. El Arco de Triunfo del 315 también expresa la misma inspiración divina[25]. Pensamos que al margen del posible conocimiento de Nazario sobre el *De mortibus persecutorum*, existe una tradición pagana que hace hincapié en los aspectos «milagreros» de Constantino[26].

El *De mortibus persecutorum* de Lactancio fue escrito hacia el 313, coincidiendo con la muerte de Diocleciano[27]. La obra, a pesar de su escasa imparcialidad, es un documento de primer orden para conocer los años de la tetrarquía y los primeros de Constantino[28]. Aunque se puede enmarcar en el género apologético, sin embargo tiene ciertos elementos diferenciadores que la hacen ser más bien una obra histórica con una finalidad apologética[29]. El objetivo de la obra es claro se trata de un texto propagandístico destinado a demostrar, como su título indica, el castigo divino de aquellos emperadores que persiguen a los cristianos[30].

El sueño comienza de una manera habitual en la descripción de un sueño-visión, *commonitus in quiete*, y que el mismo Lactancio repite en *Divinae Institutiones* (1, 20, 33). Esta llamada al sujeto durmiente se encuentra en diversas culturas de la antigüedad [31].

El lugar donde se localiza la visión es en las proximidades de Roma, más en concreto —así lo expresa Lactancio— junto al Puente Milvio, se cree que en un llanura existente al NE. El suceso, a pesar de que el autor no lo enuncia, debió ser por la noche ya que Constantino se hallaba durmiendo. J. Gagé siguiendo a Heiland, y después de haber consultado a astrólogos de

---

23 X, 14, 3: *Flagrabant uerendum nescio quid umbones corusci et caelestium armorum lux terribilis ardebat;.*

24 GALLETIER, E.: *Op. Cit.*, II, pp. 155 s., PALENQUE, R.: «Chronologie Constantinienne», *REA*, 1938, p. 24. BRUUN, P.: «Studies in Constantinian Chronology» en *Numismatic Notes and Monography*, n. 146, New York, 1961. pp. 3 ss.

25 *Insictu diuinitatis, I. L. S.*, I, n. 694.

26 GRÉGOIRE, H.: «La vision de Constantin Liquidée», *Byzantion*, 1939, p. 345 afirma que este tema es banal y está en los orígenes de la historiografía romana, imitando, a su vez, a la griega; SAYLOR RODGERS, B.: «Divine Insinuation in the «Panegyrici Latini»», *Historia*, XXXV, 1, 1986, pp. 69 ss.

27 Aparte de la edición en castellano ya mencionada de R. Teja, hemos utilizado también la de J. Moreau, París, 1954.

28 BARNES, T. D.: «Lactantius and Constantine», *Early Chistianity and the Roman Empire*, London, 1984, pp. 29-46; TEJA, R.: *Op. Cit.*, pp. 16 y ss.

29 TEJA, R.: *Op. Cit*, pp. 27 y 40; MOMIGLIANO, A.: «Pagan and Chistian Historiography in the Fourth Century A. D.» en *The Conflict Between paganism and Christianity in the fourth Century»*, Oxford, 1963, p. 94.

30 BARNES, T. D.: *Op. Cit.*, pp. 40 y s.; TEJA, R.: *Op. Cit.*, p. 49.

31 CAVALIERI, de F.: «Constantiniana», *Studi e Testi*, 1953, p. 73, n. 27 ha reunido una serie de textos latinos con una fórmula similar. DODDS, E. R.: *Los griegos y lo irracional*, 1986 (4 ed.), p. 109 afirma que en la literatura asiria, hitita y egipcia antigua —por supuesto en la griega— la gran mayoría son sueños divinos en que se aparece un dios y comunica al oyente un sencillo mensaje, unas veces prediciendo el futuro y otras pidiendo culto. Véase también HANSON, J. S.: «Dreams and Visionin the Graeco-Roman World and Early Christianity», *ANRW*, II, 23, 2., pp. 1.395-1.427; KESSELS, A. H. M.: «Ancient Systems of Dream-Clasification», *Mnemosyne*. IV, 22, 1969, pp. 389 ss.

Estrasburgo, lanzó la hipótesis de que hacia el 10 de octubre del 312 tuvo lugar una conjunción astral y visible claramente desde la Vía Flaminia, camino que debió seguir Constantino[32]. Si esto fuera cierto, el estado mental del emperador, ya de por sí excitado ante una proxima conflagración, se vería fuertemente impresionado ante este signo celeste, por lo que no sería de extrañar que racionalizara y plasmara esta imagen en un símbolo determinado.

El sueño es bastante impreciso en cuanto a describir los términos en que se apareció Dios. No se comenta si en él hubo algún elemento visual acompañando al mensaje conocido o, simplemente, se dejó oír la voz de Dios advirtiéndole qué tenía que hacer[33].

La reacción de Constantino al aviso divino es grabar «el nombre de Cristo en los escudos», debemos suponer que no en todos los que formaban parte de su ejército, sino simplemente en aquellas tropas más cercanas a él[34]. Puede ser que hubiera un mayor número de cristianos en esos destacamentos, pero no hay información suficiente para poderlo asegurar.

El aspecto más discutido del sueño ha sido descifrar el enunciado de Lactancio en relación al signo cristiano. Él escribe: «haciendo girar la letra X con su extremidad superior curvada en círculo»[35]. La interpretación propuesta es triple: los que opinan que se refiere al crisma clásico, aquellos que consideran que Lactancio se refiere a la cruz monogramática, y finalmente hay quienes piensan que es un signo céltico, la rueda, simbolizando al rayo[36]. En el fondo de estas explicaciones subyace un aspecto ideológico de mayor alcance, la actitud religiosa de Constantino y su discutida conversión al cristianismo.

Las interpretaciones actuales tienden a creer que Lactancio hace referencia a la cruz monogramática, sin embargo a favor del crisma clásico hay que anotar por una parte que se han encontrado monedas con este signo desde el 315 en la ceca de Pavia y desde el 317 en la de Siscia. Además, en esto seguimos a H. Grégoire, el valor sincretista del crisma, al estar compuesto por la X de los «vota pública», permitiría una mayor penetración ideológica que la cruz monogramática, más teniendo en cuenta que la formación del ejército estaba compuesto en su mayoría por paganos[37]; siendo esta indeterminación del signo más eficaz de ser reconocido por todos[38]. Menor aceptación ha tenido la comparación con el simbolismo celta; entre otras cosas por el poco probable conocimiento de Lactancio sobre este tipo de simbología[39].

La función del sueño es demostrar que frente al enemigo del cristianismo, Majencio, se encuentra el buen emperador que defiende esta religión y a su vez recibe el apoyo de Dios. En

---

32 PALANQUE, J. R.: «Constantin Empereur Chrétien», *Etudes Médiévales offertes a M. le Dayen Fliche*, Montpellier, 1953, pp. 133 ss.

33. SESTON, W.: «La vision païenne de 310 et les origines du chrisme constantinien» en *Melang. Cumont*, I, Bruxelas, 1936, pp. 390 ss.

34 Sería grabado únicamente en los soldados de la guardia imperial, CAVALIERI, de F.: *Op. Cit.*, p. 8.

35 Lactancio, De Mort. Persec., ed. MOREAU, J.: París, 1954, 44, 5: *transversa X littera summo capite circumflexo.*

36 Vease la amplia bibliografía de CAVALIERI, de F.: *Op. Cit.*, pp. 67 ss.

37 JONES, A. H. M.: *The Later...*, Oxford, 1963, pp. 91-96, afirma que cuando Constantino se convierte al cristianismo en el 312 son éstos una insignificante minoría; véase también el reciente trabajo de CLEVE, R. L.: «Triumph of Christianity: Religion as an Instrument of Control», en *Forms of Control and subordination in antiquity*, Leiden, New York, Kobenhaun-Köln, 1988, pp. 530 ss.

38 CORSARIO, T.: *Lactaniana, Sull De mortibus persecutorum*, Catania, 1970, pp. 65 ss.

39 HÁTT, J. J.: «La vision de Constantin au sanctuaire de Grand et l'origine celtique du Labarum», *Latomus*, 9, 1950, pp. 427-436.

este sentido existe cierta analogía con los panegiristas que alaban a Constantino por su defensa de la *Res publica*, aunque la finalidad de unos y otros no es la misma.

La *Vita Constantini* de Eusebio de Cesarea es la descripción más detallada de un sueño-visión de Constantino, tanto en autores paganos como en cristianos[40]. Como es sabido su veracidad ha sido puesta en duda desde el artículo de H. Gregoire, sin embargo parece que en la actualidad se tiende a no discutir su autoría[41].

La visión de Constantino se narra, fundamentalmente, en los capítulos 28 y 29. El capítulo 28 dice: «En mitad del día, el sol comienza a declinar, el ha visto por sus propios ojos —el mismo lo afirma— el signo de la cruz brillando luminosamente en medio del cielo, más aún que el sol, con estas palabras: con esta venceras. Por esta visión, quedaron trastornados de sorpresa, él y todos sus soldados que le acompañaban en el itinerario y habían asistido al prodigio».

El lugar donde tiene lugar el acontecimiento no se señala, se supone que se desarrolla en la Galia, antes de la campaña contra Majencio[42]. ¿Podía haber recibido Eusebio información del panegirista del 321 que había contado un prodigio en estas tierras?, pudiera ser. Sin embargo creemos que el ambiente de visiones que envuelven al primer emperador cristiano no necesitaba un lugar originario de donde hacer partir su leyenda.

Observamos que, tanto por la descripción como por el término empleados, nos hallamos ante una visión. El vocablo utilizado es *Theamati* que indica claramente una contemplación sobrenatural. La descripción de la escena, por su parte, no deja tampoco lugar a dudas.

Existe, también, una diferencia con los anteriores sueños en relación a los personajes presentes, además de Constantino se hallan implicados, como testigos, los soldados de su ejército. Ello es nuevo ya que en ningún momento aparecen testigos presenciales tan concretos en los sueños de Constantino. El panegírico de Nazario habla de un fenómeno visto por habitantes galos, pero no se determina con exactitud.

La descripción del prodigio, *Thaumata*, no presenta excesivas diferencias con respecto al mismo acontecimiento contado por Lactancio. Sin embargo la reacción de los testigos de la visión es de sorpresa, tanto Constantino como su ejército, circunstancia que no aparece en los anteriores sueños.

La segunda parte de la narración, capítulo 29, completa el suceso: «Constantino se preguntaba que podía ser aquella visión cuando, en la noche siguiente, el Cristo de Dios se le apareció

---

40 EUSEBIO: *Vita Constantini*, HEIKEL, I. A.: *GCS*, 7, 1902, p. 1-148. Hemos seguido la traducción que hace DELARUELLE, E.: *Op. Cit.*, pp. 88 y s., recogida por SIMON, M. y BENOIT, A.: *Op. Cit.*, p. 246. También la traducción de CHASTAGNOL, A.: *Le Bas-Empire*, Paris, 1969, pp. 109 y ss., que recoge los capítulos del 27 al 32, sin embargo es una versión algo libre; DRAKE, H. A.: *In Praise of Constantine: A Historical Study and New Translation of Eusebius'Tricennial Orations*, Berkeley, Los Angeles, 1975, pp. 8 ss. y 72 ss.

41 GRÉGOIRE, H.: «Eusebio n'est pas l'auteur de la «Vita Constantini» dans sa forme actuelle et Constantin n'est pas converti», Byzantion, 13, 1938, pp. 561 ss.; «la vision de Constantin liquidée, Byzantion, 14, 1939, pp. 341 ss. Quien pone como uno de los principales argumentos para negar la paternidad de Eusebio, que la visión no aparece en la Historia Eclesiástica, mientras que la Vida de Constantino en su redacción definitiva es posterior, utiliza como argumento la carta de S. Cirilo de Jerusalem a Constancio de quien dice que es superior a Constantino, ya que si con éste se ha sacado de la tierra la cruz del salvador, con él se ha visto la misma cruz en el Cielo de Jerusalem. CAVALIERI, de F.: *Op. Cit.*, p. 51 ss. no está de acuerdo con H. Grégoire y hace un amplio estado de la cuestión. Lo mismo PIGANIOL, A.: «L'état actuelle de la question constantinienne 1930-1940», *Historia*, 1, 1950, pp. 82 ss.; MOREAU, J.: «Zum Problem der Vita Constantini», *Historia*, IV, 1955, pp. 234 ss. WINKELMANN, F.: «Zur Geschitche des Authentizitätsproblems der Vita Constantini», *Klio*, 1962, pp. 187 ss.

42 CAVALIERI, F. de: *Op. Cit.*, p. 21; CHASTAGNOL, A.: *Op. Cit.*, p. 110, n. 2.

durante un sueño con este mismo signo que le había sido mostrado en el cielo, y le ordena hacer emblemas militares sobre el modelo del signo visto en el cielo, para emplearlos en combate como arma de victoria». Aquí la aparición de Dios tiene lugar durante un sueño, *hipnanti*, el que está durmiendo, mientras que la escena anterior es calificada de *fasma*, señal del cielo, prodigio. Constantino aparece sólo, a diferencia del capítulo anterior. No se manifiesta ningún tipo de reacción y, sí en cambio, Dios le ordena colocar el signo de la cruz en los escudos de los soldados.

Observamos en ambos capítulos que tanto la visión como el sueño se componen de elementos auditivos y visuales: en el capítulo 28 a la imagen de la cruz se añaden *touto nika,* por ella tu venceras; en el 29 se le indica que haga emblemas militares en los escudos. La similitud con el de *de Mortibus Persecutorum* es incuestionable.

El resto de los capítulos, 30 al 32, no tienen ninguna semejanza ni con Lactancio ni con los textos galos. Los parágrafos 30 y 31 narran, respectivamente, la construcción del signo en oro y piedras preciosas y la descripción del «*labarum*» que difiere sustancialmente del «apologista», ya que aparece no en forma de X sino en la de cruz[43].

En el capítulo 32 se añade un elemento novedoso, desconocido en los anteriores sueños, la ayuda de un oráculo para interpretar el signo, en este caso concreto sacerdotes cristianos, ello permitiría clasificar la visión como alegórica al ser necesario ciertas explicaciones para su completa compresión.

Aunque es opinión común que no hubo grandes diferencias entre los sueños cristianos y paganos, ya que ambos responden a esquemas tipológicos que no varían en la antigüedad[44], sin embargo en este estudio se observan ciertas peculiaridades. En primer lugar apenas existe trasvase de información onírica en los sueños de los panegiristas entre sí. Hasta tal punto que si bien podemos hablar de sueño personal en el primer panegírico, el discurso de Nazario entraría dentro de la calificación de sugestión colectiva. Tampoco coinciden excesivos elementos en los autores paganos con relación a los cristianos. Sin embargo en Lactancio y Eusebio la información no sólo se asemeja, sino que en algunos casos se complementa. Por otra parte existe una funcionalidad distinta; mientras los cristianos enmarcan el sueño dentro de una concepción general que pretende demostrar la necesidad histórica del cristianismo; los panegiristas, sin embargo, utilizan los sueños dentro de un esquema más coyuntural, en este caso el sueño tiene como finalidad fundamental justificar la política imperial de Constantino. Por el contrario las semejanzas que existen entre los documentos paganos y cristianos analizados, creemos que están más en relación con los métodos retóricos y áulicos que con la tipología onírica propiamente.

---

43 CAVALIERI, F. de: *Op. Cit.*, pp. 24 ss.; COSTA, G.: *Religione e politica nell'Imperio Romano*, Torino, 1973, p. 245 ss.

44 MESSEGUER, P.: *El secreto de los sueños*, Madrid, 1956, pp. 12 ss. y HANSON, J. S.: *Op. Cit.*, pp. 1.421 ss.

Cristianismo y aculturación en tiempos del Imperio Romano, **Antig. crist. (Murcia) VII, 1990**

HAGIOGRAFÍA Y MÉTODO PROSOPOGRÁFICO. A PROPÓSITO DE LAS *ACTA MARTYRUM*

G. BRAVO

SUMMARY

The object of this paper has been to set limits to the traditional relation between the hagiography and prosopographical method. Here the used documents are the so-called *ACTA MARTYRUM*, which naturally contain some doubtful facts such as names of persons and cities, dates, etc. But this does not mean that all the data should be rejected just because not all of the persons or events mentioned are not historically accurate. The results are based on twenty of these documents, which seem to present less historical errors.

Una reflexión de Agustín, a propósito de la *Passio S. Vincentii*, incluida en la conmemoración del natalicio de este mártir hispánico, ilustra quizá mejor que cualquier otro documento uno de los principios en que todavía se basa la reconstrucción prosopográfica a partir de fuentes o documentos de carácter hagiográfico. El obispo de Hipona se preguntaba ya a comienzos del s. V: *quis autem hodie Datiani vel nomen audisset, nisi Vincentii passione legisset?* [1]. En efecto, a pesar de la evidente carga retórica contenida en el uso de partículas tales como «autem», «vel» o «nisi», el contenido del texto es claro: «¿quién, (sin embargo) hubiera oído hoy (ni siquiera) el nombre de Daciano, (a no ser que) haya leído la pasión de Vicente?». El *Datianus* del pasaje

1 *De sancto Vincentio martyre*, del sermón tercero de Agustín en el natalicio del mártir hispano (*Sermo* 276, 4): *PL*, 38, 1.257; la *Passio S. Vincentii* en *AnBoll*, I, 260 ss. El martirio del joven diácono caesaraugustano pasó pronto a la tradición popular, siendo recogido en el *Peristephanon* de PRUDENCIO, *Himnos a los mártires* (ed. de M. J. Bayo), Madrid, 1946, pp. 96 y ss. Sobre *Dacianus*: P.L.R.E., I, 244, y su posible identificación con el *P. Datianus* de la epigrafía: BRAVO, G.: *Coyuntura sociopolítica y estructura social de la producción en la época de Diocleciano*, Salamanca, 1980, pp. 204 y 206.

agustiniano pasa por ser el responsable de la persecución y muerte del diácono de *Caesaraugusta* en *Valentia* el año 304, que podría ser identificado con el homónimo *praeses P. Datianus* de H(ispania) C(iterior) en torno al 305, mencionado en una inscripción de *Ebora*, en Lusitania[2]. La discutida veracidad de este texto epigráfico y, sobre todo, la atribución indiscriminada a *Dacianus* de la autoría en la mayor parte de los casos de martirios hispánicos[3], han hecho que la historiografía haya rechazado no sólo la autenticidad de estos relatos hagiográficos sino incluso la historicidad de los personajes imperiales, nombres y funciones administrativas referidos en ellos.

Esta actitud hipercrítica ante la fiabilidad de la información prosopográfica contenida en los textos de carácter hagiográfico ha provocado un notable desconcierto en la investigación reciente respecto a qué método utilizar —si hagiográfico o prosopográfico— para objetivar en lo posible los datos y resultados del análisis histórico cuando, como es el caso, se refieren a documentos que, como las *Acta martyrum*, contienen buen número de elementos espúreos.

No obstante, las reglas del llamado «método hagiográfico» siguen siendo básicamente las diseñadas por H. Delehaye a comienzos de este siglo[4], atendiendo a la selección rigurosa de las *acta* en torno a su naturaleza genuina, contenido imaginario o simple invención con el exclusivo fin de impresionar al lector. Este método permitía además distinguir con relativa facilidad las *passiones* o relatos biográficos sobre los mártires de las *acta*, propiamente dichas, referidas sólo a los registros oficiales de los procesos judiciales o su relato por testigos o contemporáneos de los hechos de mártires. Todo ello sin embargo se englobaba en una serie de documentos, generalmente de elaboración tardorromana, que en la literatura hagiográfica suelen denominarse *gesta martyrum*[5], bien diferentes por su estructura, contenido y finalidad de los martirologios medievales[6].

Pero la actitud del historiador ante los textos hagiográficos no siempre ha sido hipercrítica. Recientemente, R. Mathisen ha añadido a la prosopografía de la Galia bajoimperial más de cien nuevos nombres de individuos (hombres y mujeres), extraídos de las fuentes hagiográficas y no listados sin embargo por los editores de la monumental PLRE, I y II[7]. La crítica suscitada en torno a los criterios de elaboración de estos repertorios prosopográficos ha reabierto un debate metodológico, que sitúa a la historiografía en condiciones no más ventajosas a las que tenía la investigación hagiográfica de comienzos de siglo. De hecho, la polémica sigue centrada en los

---

2 *CIL* II, 17, aunque la inscripción a menudo haya sido considerada «falsa» debido a las aparentes anomalías epigráficas que presenta el texto.

3 Cf. DE GAIFFIER, B.: «*Sub Daciano Praeside*. Etude de quelques passions espagnoles», *AnBoll*, 72 (1954), 378-396.

4 Sobre todo *Cinq leçons sur la methode hagiographique*, Bruselles, 1934, y *Etude sur le légendier romain, Subsidia Hagiographica*, 23, Bruxelles, 1936. Véase una breve síntesis de la posición metodológica del autor en DELEHAYE, H.: «Problemi di metodo agiografico: la coordinate agiografiche e la narrazioni» en BOESCH GAJANO, S. (ed.): *Agiografia altomedievale*, Bologna, 1976, pp. 49-71; los problemas históricos que plantea este método han sido expuestos por DE GAIFFIER, B.: «Hagiographie et Historiographie. Quelques aspects du problème», en *XVII Sett. di St. sull'alt. Medioevo*, Spoleto, 1970, I, 139-166.

5 Sigue siendo básico el monumental trabajo de DUFOURCQ, A.: *Études sur les* Gesta Martyrum *romains*, (4 vols.), París, 1900-1910.

6 Cf. el documentado trabajo realizado por GARCÍA RODRÍGUEZ, C.: *El culto de los santos en la España romana y visigoda*, Madrid, 1966; un análisis histórico de este fenómeno en BROWN, P.: *The Cult of the Saints*, Chicago, 1981.

7 MATHISEN, R. W.: «Some hagiographical Addenda to P.L.R.E.», *Historia* 36 (1987), pp. 448-461.

aspectos heurísticos sin que, por el momento, se haya encontrado una solución satisfactoria. No obstante, las tendencias predominantes apuntan en dos direcciones incluso opuestas. Mientras, de un lado, en las prosopografías provinciales se tiende a incluir en un *corpus* todas las menciones onomásticas, aun aquéllas cuya historicidad es dudosa, como es el caso de la reciente *Prosopographie chrétienne du Bas-Empire*, editada por A. Mandouze [8], de otro lado, en las prosopografías generales se tiende a restringir el espectro onomástico hasta extremos tales que uno podría razonablemente cuestionar la representatividad de los considerados genuinos, como es el caso de la reciente revisión de T. D. Barnes [9] sobre los nombres referidos en las *Acta martyrum*. Según este autor, la crítica a PLRE se centra en la falta de criterios para seleccionar los registros [10], dándose la paradoja de que, habiéndose perdido muchas personas (missing persons), contiene en cambio muchos nombres que, aunque debidamente señalizados, deberían incluso ser rechazados, dado que provienen de fuentes poco o nada fiables. En este sentido, Barnes no duda en rechazar a 67 de los 86 personajes públicos citados en las *Acta martyrum* de época diocleciano-constantinea [11]. Conforme a la lista aportada por Barnes, 7 de estos *nomina* son dudosos, entre los que figura *Datianus*, y sólo 12 son genuinos, por lo que los resultados son realmente desconcertantes: tan sólo un 13'9% de los nombres es considerado auténtico, mientras que el 77'9% es rechazado y el 8'1% es también dudoso.

Estas conclusiones reclaman una reflexión crítica que permita establecer puentes en el disenso historiográfico actualmente existente entre hagiógrafos y prosopógrafos.

En primer lugar conviene hacer una precisión conceptual acerca de los campos y criterios que definen propiamente ambas vías de investigación. Mientras que la prosopografía, no sin dificultades, trata de afirmarse como un método de análisis histórico [12] introduciendo criterios de clasificación y cuantificación de individuos y grupos configurados a partir de ellos, la hagiografía, que en los últimos años muestra un avance importante, adolece de una clara definición conceptual, oscilando entre quienes la consideran una «fuente» primordial de la historia eclesiástica [13], un «género literario» [14] e incluso una «ciencia histórica» [15]. En segundo lugar, cabe hacer una nueva reflexión metodológica a propósito de las *AM* como documentos que contienen datos, no sólo útiles para la reconstrucción de la historia de la Iglesia antigua, sino también válidos para la historia política, administrativa e institucional del Imperio Romano. Que este tipo de información no haya sido atestiguada por otras vías, no significa que estos datos deban ser sistemáticamente rechazados. Al contrario, sería conveniente intentar depurarlos sin prejuicios, a fin de completar ciertas lagunas prosopográficas e institucionales. Aunque el principal problema que plantea la utilización de las actas de mártires es discutir previamente su grado de fiabilidad como fuente histórica, es indudable que el estudio de estos documentos ha permitido

---

8 MANDOUZE, A. (ed.): *Prosopographie chrétienne du Bas-Empire, I.–Prosopographie de l'Afrique chrétienne (303-533)*, París, 1982.

9 «Names in the Acta Martyrum», en *The new Empires of Diocletian and Constantine*, Harvard, 1982, pp. 175-191.

10 *Ibid.*, espec. p. 175.

11 *Ibid.*, pp. 185 y ss.

12 Una recopilación reciente de la bibliografía básica sobre el tema en GARRIDO, E.: «La prosopografía como método de investigación histórico», *In memoriam A. Diaz Toledo*, Granada-Almería, 1985, pp. 158-163.

13 Cf. DOLBEAU, F.: «Notes sur l'organisation interne des légendiers latins», en *Hagiographie. Cultures et Societés, IVe-XIIe siècles*, Paris, 1981, pp. 11 y ss.

14 Cf. TOMBEUR, P.: «Littérature hagiographique et informatique», *Ibid*, pp. 79 y ss.

15 BOESCH GAJANO, S.: *Agiografia altomedievale*, Bologna, 1976, espec. pp. 9 y ss.

un conocimiento más preciso de los procesos judiciales [16], de la jerarquización de competencias entre los diversos funcionarios de la administración imperial y, no menos, respecto a la estructura y mecanismos jurídicos previos a la instrucción procesal. Por otra parte, algunas *AM* son fuente única para conocer la existencia de determinados funcionarios, sin que sea necesario cuestionar su historicidad por más que la tradición apologética haya convertido un caso de indiscipina militar [17] en un testimonio de fe. Seguramente es éste el sentido que corresponde a las controvertidas *Acta Marcelli*, que relatan el martirio del centurión Marcelo en el norte de África [18]. El texto menciona a un gobernador (*praeses*) de *Gallaecia*, pero residente en León (*apud Legionem*), llamado *Astasius Fortunatus*, y a un vicario (*agens vices praefectorum praetorio*), llamado *Aurelius Agricolanus*, quien en ese año (*Fausto et Gallo consulibus*) se encontraba en *Tingi*. Ambos funcionarios sólo son conocidos por este documento, pero su onomástica y la titulatura de sus respectivas funciones administrativas concuerdan de tal modo con los usos de la época que resultaría gratuito dudar de su autenticidad [19] en vez de buscar una justificación a las aparentes anomalías del texto en lo que se refiere a la residencia de estos funcionarios. No obstante, parece claro que la estancia del *vicarius Hispaniarum* en la Mauretania Tingitana debe ponerse en relación con las campañas llevadas a cabo por el emperador Maximiano en África ese mismo año [20].

Otras actas, en cambio, presentan claras interpolaciones o son consideradas incluso pura ficción. Cuestionada su historicidad por diversas razones, el número de actas genuinas se vería enormemente reducido. De las más de cincuenta *acta sincera* seleccionadas por D. Ruinart a finales del s. XVII (edición de 1859) [21], la última edición publicada por G. Lanata (1973) sólo incluye 15 documentos auténticos entre el martirio de S. Policarpo, obispo de Esmirna en 86, bajo Domiciano, y el de Fileas, obispo de Alejandría en 304/06, bajo la llamada Gran Persecución de Diocleciano [22]. No obstante, la edición castellana de las «Actas de los mártires» de D. Ruiz Bueno (edición 1987) registra todavía 58 textos de martirio como «actas auténticas», aunque el propio autor reconoce que en dicha recopilación (desde el s. I hasta

16 Véase el minucioso estudio documental realizado por LANATA, G.: *Gli atti dei martiri come documenti processuali*, Milano, 1973, que es también la edición más reciente de las principales *Acta martyrum*, 15, desde S. Policarpo de Esmirna (a. 86) hasta Fileas, obispo de Alejandría (a. 304/06).

17 Este argumento ha cobrado fuerza tras los recientes trabajos de KERESZTES, P.: «The Peace of Gallienus: 260-303 A.D.», *WienStud* 88 (1975), pp. 174-185, y «The Imperial Roman Gouvernment and the Christian Church, II. From Gallienus to the Great Persecution», en *ANRW*, II. 23, 1, 1979, 378 ss., junto con HELGELAND, J.: «Christian and the Roman army from Marcus Aurelius to Constantine», *Ibid.*, pp. 724 y ss.

18 Cfr. las recensiones M y N del manuscrito en MUSURILLO, H.: *The Acts of the Christian Martyrs*, Oxford, 1972, pp. 250 y ss.

19 Discusión en DE GAIFFIER, B.: «S. Marcel de Tanger ou de Leon? Évolution d'une légende», *AnBoll*, 61 (1943), pp. 116-139, y ahora DOLBEAU, F.: «A propos du texte de la Passio Marcelli centurionis», *Ibid.*, 90 (1972), pp. 329-335.

20 Cf. todavía SESTON, W.: *Dioclétien et la Tetrarchie, I. Guerres et Réformes (284-300)*, París, 1946, pp. 117 y ss.

21 RUINART, D. T.: *Acta primorum martyrum sincera et selecta* (1689), ed. Ratisbona, 1859.

22 Cf. BAYNES, N. H.: «Two notes on the Great Persecution», *ClQ* 18 (1924), 189-193; G. E. M. de Ste. CROIX: «Aspects of the Great Persecution» *HarvThR* 47 (1954), 75-113; FREND, W. H. C.: «A Note on the Great Persecution in the West», *StChH*, 2 (1965), 141-148; BARNES, T. D.: «Sossianus Hierocles and the Antecedents of the «Great Persecution»» *HarvStClPh* 80 (1976), pp. 239-252, y FERNÁNDEZ, G.: «Causas y consecuencias de la Gran Persecución», *Gerión* 1 (1983), pp. 235-247.

Diocleciano) el criterio seguido ha sido más bien el de «benignidad» que el de «rigor»[23]. Sin embargo, la tendencia predominante hoy en la historiografía es la selección rigurosa de estos documentos propugnada por los seguidores de la escuela hagiográfica bollandista[24]. En este sentido y circunscribiendo el análisis a un período especialmente fecundo en documentación hagiográfica como es la época de Diocleciano y Constantino (284-337), se observa una clara restricción de textos considerados auténticos o genuinos de «actas de mártires». Mientras que la selección de Knopf-Krüger-Ruhbach (edición 1965) recogía ya solamente 14 de estos textos[25], H. Musurillo (1972) ha registrado tan sólo 12 como auténticos[26]. En la misma línea Barnes ha propuesto recientemente aceptar únicamente 7 de éstos excluyendo los otros 5 como textos poco fiables[27].

Esta actitud hipercrítica ante los datos provenientes de los documentos genéricamente denominados *acta martyrum* exige un estudio pormenorizado y sistemático de los mismos a fin de determinar cuáles pueden ser considerados «actas de mártires», propiamente dichas, cuáles «pasiones» y cuáles simples relatos biográficos sobre santos y mártires, más relacionados con su culto posterior que con los avatares judiciales que precedieron su muerte. Es decir, en el *corpus* de una documentación hagiográfica[28] será preciso distinguir con claridad entre las «actas» o registros oficiales de los juicios seguidos contra los cristianos y otros elementos del relato hagiográfico como pueden ser los siguientes: exordios, presentaciones, dedicatorias, diálogos de contenido apologético o descripción detallada del martirio. La dificultad principal radica en el hecho de que pocos de estos documentos oficiales han sido conservados[29]. Pero el estudio comparativo revela una estructuración formal que contiene valiosos elementos de información sobre la realidad política, administrativa y social del Imperio en torno a los campos siguientes:

1. Nombre del mártir, su procedencia, filiación u ocupación;
2. Nombres de personajes públicos o particulares contemporáneos de los encausados;
3. Lugar de celebración del juicio o ejecución de la sentencia;
4. Datación del proceso o ejecución bajo el reinado de un determinado emperador, el mandato de un gobernador provincial o una fecha consular;
5. Nombres de otros mártires anteriores o coetáneos del procesado.

Aunque la aplicación de esta ficha debe ser discutida en cada caso concreto, su contrastación con las 20 actas computadas en este estudio, referidas exclusivamente a las persecuciones del s. III y primeros años del s. IV[30], revela algunos datos de interés:

---

23 RUIZ BUENO, D.: *Actas de los mártires*, BAC, ed. Madrid, 1987, p. 163.

24 Véase ahora SAXER, V.: «La ricerca agiografica dai Bollandisti in poi» *Augustinianum* 24 (1984), pp. 333-345.

25 En la obra de KNOPF, R.; KRÜGER, G.; RUHBACH, G.: *Ausgewählte Martyrerakten*, Tübingen, 1965, se recogen 14 de los textos o actas relativos a este período: 1) Maximiliano; 2) Marcelo; 3) Casiano; 4) Julio, el veterano; 5) Félix; 6) Dasio, 7) Agape, Irene y Chionia; 8) Ireneo; 9) Crispina; 10) Euplo; 11) Carta de Fileas; 12) Fileas; 13) Claudio, Asterio y compañeros; 14) XL mártires de Sebaste.

26 De los 28 textos seleccionados por MUSURILLO, H.: *Op. cit.*, pp. 244-361, sólo 12 corresponden a este período, al excluirse el 3) y el 13) de la lista anterior.

27 BARNES, T. D.: *Op. cit.*, p. 177 excluye todavía otros cinco: 4), 6), 8), 9), y 10).

28 Cf. por ejemplo la cuidada orientación documental y bibliográfica de BOESCH GAJANO, S.: *Op. cit.*, pp. 261 y ss.

29 Para las dificultades de conservación de estas actas: DELEHAYE, H.: «Problemi» (cit. *supra* n. 4), p. 50, y sobre las *acta proconsularia* de Cipriano de Cartago, cf. ahora FREND, W. H. C.: *The Rise of Christianity*, London, 1984, pp. 326 y ss. y 351 y ss.

30 Completando las actas anteriormente citadas con las correspondientes al s. III (cf. *infra*).

A) Claro predominio de las actas individuales sobre las colectivas: 15 se refieren al juicio de un solo individuo, 4 a dos y tan sólo 1 a tres;

B) Por grupos de afinidad los 26 reos se distribuyen de la forma siguiente: 7 de ellos eran soldados, 5 obispos y otros 5 simplemente «cristianos»; además 4 están integrados en grupos familiares, 2 eran diáconos y los dos restantes, 1 figura como lector y otro como notario;

C) En cuanto a los funcionarios imperiales responsables de los juicios: 6 fueron procónsules, 4 praesides, 3 legati legionum, 3 magistrados judiciales, 2 praefecti, y además 1 vicario, 1 prefecto de Egipto, 1 corrector;

D) En cuanto a la distribución por provincias y áreas: 9 juicios en África; 2 en Hispania, Mesia y Egipto; y 1 en Asia, Frigia, Palestina[31], Macedonia, Panonia y Sicilia.

E) Distribución por épocas, reinados, años y lugares:

1er tercio s. III:

Septimio Severo:
1) a. 203: Perpetua y Felicitas (Cartago).
2) a. 205-06: Potamiena y Basilides (Alejandría).

2º tercio s. III:

Decio:
3) a. 250-51: Conon (Carma).
4) post-250: Pionio (Esmirna).

Valeriano:
5) a. 258: Cipriano (Cartago).
6) a. 259: Montano y Lucio (Cartago).
7) a. 259: Fructuoso (Tarragona).
8) a. 259: Mariano y Santiago (Cirta).

Galieno:
9) a. 260: Marino (Cesarea).

Diocleciano:
10) a. 295: Maximiliano (Tebesa).
11) a. 298: Marcelo (Tingi).

1os s. IV

12) a. 303: Felix (Tibiuca).
13) a. 304: Julio (Durosturum).
14) a. 304: Casiano (Tingi).
15) a. 304: Dasio (Durosturum).
16) a. 304: Agapé, Irene y Quionia (Salónica).
17) a. 304: Ireneo (Sirmium).
18) a. 304: Crispino (Tebesa).
19) a. 304: Euplo (Catania).
20) a. 304/06: Fileas (Alejandría).

Es notoria la concentración de actas referidas a los últimos años de la Tetrarquía, probable-

31 El texto *de martyribus Palaestinae* de EUSEBIO y los XL Mártires de Sebaste (a. 320) han sido excluidos de este recuento.

mente porque a partir de este momento se comenzaron a confeccionar listas y hechos de mártires y se tuvo acceso a los registros oficiales.

Tratándose de actas asumidas como auténticas por la mayoría de los historiadores, los datos prosopográficos contenidos en ellas no deberían ser rechazados totalmente. Si muchos de los «nombres de persona» no han sido recogidos en ninguna otra fuente, no es argumento suficiente para negar su historicidad según el criterio de que este tipo de documentos contienen más «nombres» que «personas». Algo similar ocurre con los títulos o funciones administrativas transmitidas por las actas que, en muchos casos, no concuerdan con la documentación epigráfica de la época. En este sentido se observa una serie de anacronismos como acumulación de funciones (*praeses et praefectus; rector et praeses; iudex, praefectus et praeses*) que en esta época debían estar ya separadas. En otros casos se alude a funciones raras o insólitas en este contexto (*augustalis, domesticus, comes, dux, tribunus legionis*). Pero la constatación de estas anomalías en la documentación no debería ser utilizada como criterio exclusivo de fiabilidad –así Barnes– sino que más bien exigiría un pormenorizado análisis a fin de determinar qué nombres, títulos y funciones pueden ser considerados genuinos. De lo contrario, el rechazar sistemáticamente toda información que provenga de fuentes hagiográficas supuestamente no fiables, significa de hecho la renuncia a completar con rigor las muchas lagunas que todavía hoy presenta la prosopografía romana imperial. Dicho de otro modo: hubo mártires cristianos, aunque probablemente menos de los que habitualmente se cree; el número de actas conservadas es sin duda inferior al de mártires reales; algunas de las actas documentadas no son históricas, pero contienen datos de interés histórico; las actas históricas constituyen la clave para determinar la fiabilidad de los datos contenidos en las actas dudosas o rechazables.

Cristianismo y aculturación en tiempos del Imperio Romano, **Antig. crist. (Murcia) VII, 1990**

LA CROIX ET LES IDOLES D'APRÈS L'APOLOGIE D'ATHANASE «CONTRE LES PAÏENS»

PIER FRANCO BEATRICE
Padova

SUMMARY

Through the analysis of some significant passages of Athanasius' apology «Against the Pagans on the Incarnation of the Word», and also thanks to their comparison with other selected texts by the same author, P. F. Beatrice tries to date this still problematic work to around the middle of the fourth century.

In particular, he intends to show that Athanasius did know the Neoplatonic philosophy of his time sufficiently well and that the target of his polemic was especially Porphyry. But anti-pagan criticism also supplies Athanasius with a substantial support in his struggle with the Arian heresy which had been shared by his great precursor and adversary Eusebius of Caesarea.

Trois siècles de débats n'ont pas suffi à créer l'unanimité parmi les savants en ce qui concerne la datation et la vraie nature de l'oeuvre d'Athanase d'Alexandrie connue sous le titre *Contre les païens sur l'incarnation du Verbe* [1].

Aujourd'hui encore, les deux tendances dominantes de la critique inaugurées par les interventions de Montfaucon et Tillemont continuent de s'opposer. D'un côté, le silence total d'Athanase sur Arius et l'arianisme est considéré comme un argument décisif, ou du moins d'importance non négligeable, pour situer cette oeuvre dans les années précédant l'éclatement

1 *Adversus Gentes libri duo* est le titre connu par JÉRÔME, *De viris inlustribus,* 87 (éd. RICHARDSON, E. C., dans TU, 14/1, Leipzig 1896, p. 45). Cette oeuvre, unique à l'origine, a pourtant été transmise et est habituellement éditée en deux parties distinctes ayant des titres différents. Nous les citerons selon l'appellation courante, en utilisant les sigles respectifs de *C.G.* pour *Contra Gentes* et *D.I.V.* pour *De Incarnatione Verbi.*

de la crise arienne et le concile de Nicée, ce qui correspond aux années entre 318 et 325 de notre ère. Ceci vise donc à en faire un pur et simple exercice scolaire de jeunesse, à but privé, dépourvu de toute référence à l'actualité [2].

D'autres érudits choisissent plutôt une datation avancée, probablement durant le premier exil à Trèves (335-337). Ils argumentent tantôt sur la base d'éléments fournis par l'analyse des données historiques et littéraires du double traité [3], tantôt sur la dépendance de l'apologie *Contre les païens* vis-à-vis de la *Théophanie* d'Eusèbe de Césarée, elle-même rédigée vers l'an 333 de notre ère [4]. Il faut également rappeler la tentative, restée isolée, de considérer notre oeuvre comme le fruit mûr d'un Athanase désormais engagé dans la lutte contre l'apollinarisme, aux environs de l'an 362, vers le crépuscule de son activité [5].

L'authenticité de l'oeuvre, qui fut remise en question par quelques-uns [6], ne soulève maintenant plus aucune contestation, mais on peut voir que le problème de la datation demeure singulièrement épineux, du fait que les informations enregistrées jusqu'à présent ne permettent pas de trancher de manière satisfaisante. Quant à nous, plutôt que de critiquer les opinions émises jusqu'à maintenant en les passant au crible l'une après l'autre, nous retenons plus utile de proposer quelques considérations originales qui résultent d'une relecture systématique du traité, lecture basée sur les meilleures éditions critiques actuellement disponibles [7].

---

2 Dans ce sens se sont prononcés la plupart des savants, à commencer par Bernard de Montfaucon dans le *Monitum* de son édition datant de 1698 (PG 25, 1): «Unde arbitramur ante exortas Arianicas turbas haec conscripta fuisse, anno circiter 318», et dans l'*Animadversio* III (PG 25, p. CLXI). Voir aussi les travaux de STUELCKEN, A.: *Athanasiana. Literar- und dogmengeschichtliche Untersuchungen* (TU 19/4), Leipzig 1899, pp. 3 ss.; HOSS, K.: *Studien über das Schrifttum und die Theologie des Athanasius*, Freiburg i. B., 1899, p. 89; LAURIN, J. R.: *Orientations maîtresses des apologistes chrétiens de 270 à 361* (Analecta Gregoriana 61), Romae, 1954, pp. 402 ss.; MEIJERING, E. P.: *Orthodoxy and Platonism in Athanasius. Synthesis or Antithesis?*, Leiden, 1968, pp. 108 ss.; VAN WINDEN, J. C. M.: «On the Date of Athanasius' Apologetical Treatises», *Vig Chr* 29, 1975, 291-295; TSIRPANLIS, C. N.: «Aspects of Athanasian Soteriology», dans *Kleronomia* 8, 1976, 61-76; MEIJERING, E. P.: *Athanasius. Contra Gentes. Introduction, Translation and Commentary* (Philosophia Patrum 7), Leiden, 1984, p. 4. Pour les années entre 328 et 335 se prononce PETTERSEN, A.: «A Reconsideration of the Date of the «Contra Gentes-De Incarnatione» of Athanasius of Alexandria», dans *Studia Patristica* XVII/3, Oxford, 1982, pp. 1.030-1.040.

3 Par exemple LE NAIN DE TILLEMONT, S.: *Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique des six premiers siècles*, t. VIII, Paris, 1702, p. 253; p. 725 («des l'an 346»); p. 732 («vers l'an 337»); KANNENGIESSER, Ch.: «Le témoignage des "Lettres festales" de saint Athanase sur la date de l'apologie "Contre les païens sur l'incarnation du Verbe"», *RSR* 52, 1964, 91-100; Idem, «La date de l'apologie d'Athanase "Contre les païens" et "Sur l'Incarnation du Verbe"», *RSR* 58, 1970, 383-428 (avec état de la question); TETZ, M.: «Athanasius von Alexandrien», dans *TRE* 4, 1979, 333-349.

4 Cette dépendance a été analysée pour la première fois par KEHRHAHN, T.: *De Sancti Athanasii quae fertur Contra Gentes oratione*, Berlin, 1913, et constitue un argument décisif selon SCHWARTZ, E.: *Der. s. g. Sermo maior de fide des Athanasius* (SBAW, Philos.-philol. hist. Klasse, 1924/6), München, 1925, pp. 41-42, n. 1; ROLDANUS, J.: *Le Christ et l'Homme dans la Théologie d'Athanase d'Alexandrie. Étude de la conjonction de sa conception de l'Homme avec sa Christologie*, Leiden, 1968, pp. 12-22 et 374-379; THOMSON, R. W.: *Athanasius, «Contra Gentes» and «De Incarnatione»*, Oxford, 1971, p. XXII.

5 Voir l'essai de NORDBERG, H.: *Athanasius' Tractates Contra Gentes and De Incarnatione. An Attempt at Redating* (Societas Scientiarum Fennica, Comment. Human. Litt. XXVIII, 3), Helsinki, 1961.

6 La parternité athanasienne du traité fut niée par DRÄSEKE, J.: «Athanasiana. Untersuchungen über die unter Athanasius' Namen überlieferten Schriften "Gegen die Heiden" und "Von der Menschwerdung des Logos"», dans *ThStK* 66, 1893, 251-315, et Kehrhahn.

7 Il s'agit de l'édition avec traduction anglaise de Thomson, et de deux éditions différentes avec traduction française: CAMELOT, P. Th.: *Athanase d'Alexandrie, Contre les Païens* (SCh 18 bis), Paris, 1983[3]; KANNENGIESSER, Ch.: *Athanase d'Alexandrie, Sur l'Incarnation du Verbe* (SCh 199), Paris, 1973.

1. LE CULTE DES SOUVERAINS DÉFUNTS

Discutant des pratiques païennes idolâtres de déification des défunts, Athanase illustre sa thèse en citant la pratique particulière, alors bien connue, par laquelle le Sénat romain s'arrogeait, par un décret spécial, le droit d'élever au rang de divinité les empereurs défunts qui durant leur vie avaient joui de l'admiration et de l'amitié des sénateurs.

Cette pratique était peut-être encore exercée au moment où Athanase écrivait son traité: «Et ne va pas t'étonner et penser que ce que je dis là n'est pas croyable, puisque cela s'est passé il n'y a pas bien longtemps, et que peut-être actuellement encore (ὅπου γε καὶ οὐ πολλῷ πρότερον, ἢ τάχα καὶ μέχρι νῦν), le Sénat romain met par décret au nombre des dieux les empereurs qui ont régné dès le début, ou du moins ceux qu'il lui plaît el qu'il en juge dignes, et il décide qu'il faut les honorer comme des dieux» [8].

Cette notice, généralement ignorée dans les travaux scientifiques sur la *consecratio* des empereurs romains [9], présente de remarquables difficultés d'interprétation et a de fait été comprise différemment. Des savants tels que Rist [10] et Barnes [11], qui estiment que l'attribution du titre de *divus* aux empereurs romains par le Sénat a complètement cessé avec l'apothéose de Maximien en 317, sont inévitablement amenés à interpréter la locution μέχρι νῦν comme un élément de datation très ancienne de l'apologie d'Athanase, c'est-à-dire que le traité aurait été rédigé au plus tard en 318. Pour Schwartz [12] et Thomson [13] il s'agit en tout cas d'un texte antérieur à la mort de Constantin. Nordberg, quant à lui, pense plutôt qu'Athanase fait allusion à la déification de Constance II, ordonnée par Julien l'Apostat en l'an 361 [14].

Il est hors de doute que l'affirmation d'Athanase nous renvoie à un contexte politique précis et qu'elle doit donc être considérée comme un témoignage capital quant à l'actualité historique des faits [15]. Les mots de l'évêque, qui ailleurs fait pourtant référence à la vénération de la statue de l'empereur comme à une chose tout à fait normale [16], laissent transparaître un sentiment de doute et de perplexité dû au fait qu'une pratique aussi profondément païenne comme l'apothéose, bien connue parce que pratiquée jusqu'à peu, se perpétue pourtant encore à une époque où

---

8 Trad. Camelot, pp. 79-81.

9 La bibliographie sur ce sujet est maintenant très riche. Nous avons pu consulter les ouvrages suivants: CERFAUX, L.-TONDRIAU, J.: *Un concurrent du Christianisme. Le culte des souverains dans la civilisation gréco-romaine*, Tournai, 1957; *The Sacral Kingship* (Studies in the History of Religions 4), Leiden, 1959; TAEGER, F.: *Charisma. Studien zur Geschichte des antiken Herrscherkultes*, Stuttgart, 1957-60, en 2 volumes; *Le culte des souverains dans l'Empire Romain* (Entretiens de la Fondation Hardt 19), Vandoeuvres-Genève, 1973; WLOSOK, A. (éd.): *Römischer Kaiserkult* (Wege der Forschung 372), Darmstadt, 1978.

10 RIST, J. M.: «Basil's "Neoplatonism": Its Background and Nature», dans FEDWICK, P. J. (éd.): *Basil of Caesarea: Christian, Humanist, Ascetic*, Toronto, 1981, pp. 137-220, 173 ss. (= Idem, *Platonism and its Christian Heritage*, London, 1985, Nr. XII).

11 BARNES, T. D.: *Constantine and Eusebius*, Cambridge Mass.-London, 1981, pp. 206 s.

12 Der s. g. *Sermo maior de fide*, p. 41, n. 1.

13 THOMSON, p. XXII.

14 *Athanasius' Tractates*, pp. 24 s.

15 Nous ne partageons donc pas le scepticisme exprimé par KANNENGIESSER: «La date de l'apologie», 414, et par MEIJERING: *Athanasius. Contra Gentes*, p. 46, quant à la possibilité d'extraire du texte d'Athanase des références précises à la situation historique. Selon TAEGER: *Charisma*, II, p. 677, la polémique d'Athanase ne serait pas dirigée contre le culte des souverains en tant que danger actuel pour la vie de l'Eglise, mais en général contre le paganisme et la fragilité de ses représentations religieuses.

16 *Orat. c. Arian.* III, 5 (PG 26, 332 B). Texte cité par HAGEL, K. F.: «Die Lehre des Athanasius von Kirche und Kaisertum», dans RUBACH, G. (éd.): *Die Kirche angesichts der konstantinischen Wende* (Wege der Forschung 306), Darmstadt, 1976, pp. 259-278.

les empereurs ne sont plus païens et où l'on pourrait dès lors légitimement s'attendre à sa cessation définitive [17].

Selon nous, les mots d'Athanase n'acquièrent leur pleine signification que lorsqu'ils sont resitués dans cette période historique particulière durant laquelle le Sénat romain, toujours imprégné de paganisme et profondément ancré dans ses anciennes traditions, continuait à émettre des décrets d'apothéose même pour des empereurs chrétiens tels que Constantin ou Constance II. L'historien Eutrope nous confirme que les choses se sont effectivement passées ainsi lorsqu'il rapporte que ces deux empereurs chrétiens ont été élevés au rang de *divi* après leur mort [18]. Pourtant, selon les dires d'Athanase, la pratique de l'apothéose s'était normalement poursuivie sans interruptions parmi les païens jusqu'à peu de temps auparavant; pour dater cette oeuvre il ne semble donc pas opportun de trop s'éloigner de la mort de Constantin (22 mai 337), bien que le fait qu'Athanase parle d'Antinoüs —le mignon de l'empereur Hadrien vécu deux siècles auparavant— comme d'un contemporain (καὶ ὁ νῦν Ἀδριανοῦ τοῦ Ῥωμαίων βασιλέως παιδικὸς Ἀντίνοος) [19] doive nous induire à la prudence en évaluant la portée de l'usage athanasien des locutions de temps.

Il nous semble pratiquement impossible de trouver un autre sens acceptable pour ce témoignage sur l'apothéose, qui rende compte à la fois des données historiques objectives et de l'hésitation révélée par le «peut-être» échappé de la plume du sceptique Athanase. L'apothéose de l'empereur chrétien Constantin par le Sénat païen de Rome constitue donc un premier élément assez sûr, un *terminus post quem* suffisamment solide pour l'oeuvre d'Athanase en question [20]. D'autres éléments, qui n'ont pas jusqu'ici retenu l'attention des savants, semblent confirmer la datation du traité apologétique *Contre les païens* après la mort de Constantin. Parmi ces éléments, nous signalons précisément la rapide allusion à la prostitution sacrée pratiquée par les Phéniciens et la description de la cessation de l'activité oraculaire dans les temples païens.

2. LA PROSTITUTION SACRÉE CHEZ LES PHÉNICIENS

Au chapitre 26 du *C.G.* Athanase écrit: «C'est ainsi qu'autrefois (πάλαι) en Phénicie les femmes se prostituaient publiquement dans les temples, offrant aux dieux de ce pays les prémices du salaire de leur corps, et pensaient par cette prostitution apaiser leur déesse et la rendre favorable» [21].

Cette notice nous renvoie à une pratique rituelle très ancienne qui, comme on peut le déduire du πάλαι (autre fois), devait avoir complètement cessé depuis longtemps, à l'époque où Athanase écrivait. La prostitution sacrée était couramment pratiquée dans l'Antiquité tant chez les

---

17 Athanase n'a donc jamais approuvé l'apothéose des empereurs défunts, contrairement à ce que pense BARNARD, L. W.: «Athanase et les Empereurs Constantin et Constance», dans KANNENGIESSER, Ch. (éd.): *Politique et Théologie chez Athanase d'Alexandrie* (Théologie Historique 27), Paris, 1974, pp. 127-143, 139.

18 Eutrope, *Brev*. X, 8, 3 (éd. C. SANTINI, Leipzig, 1979, p. 67); X, 15, 2 (p. 69).

19 *C.G.* 9 (SCh 18 bis, p. 78).

20 Pour autant que je sache, seul DRÄSEKE, art. cit. 270 s., s'est prononcé dans ce même sens. Eusèbe de Césarée, qui vivait en Orient, ignore totalement l'apothéose de Constantin par le Sénat de Rome dans la *Vita Constantini* IV, 69 (éd. WINKELMANN, F.: *Eusebius Werke* I/1, Berlin, 1975, pp. 148 s.). Athanase, au contraire, aurait pu en avoir connaissance durant son séjour à Rome.

21 Trad. CAMELOT, p. 133.

Babyloniens qu'à Chypre [22], mais c'est précisément chez les Phéniciens qu'elle conserva sa vitalité jusqu'à l'époque de Constantin.

Dans le temple de Baalbeck-Héliopolis, dédié à Aphrodite, on commettait toutes sortes d'obscénités et les femmes pouvaient librement se prostituer en honneur de la déesse. Eusèbe de Césarée se réfère au moins deux fois aux rites dissolus du temple phénicien comme à des réalités encore pratiquées de son temps. Dans la *Praeparatio evangelica*, ouvrage qui peut remonter aux environs de 325, il se plaint du fait qu'à cause de l'influence néfaste des démons la luxure se donne libre cours à Héliopolis de Phénicie, ainsi que chez un grand nombre de personnes, «aujourd'hui encore» (εἰσέτι νῦν) [23]. Quelques années plus tard, dans la *Théophanie*, il abordera de nouveau ce sujet en des termes globalement identiques, en soulignant la persistance vivace de ces moeurs licencieuses, inspirées par les démons [24].

Eusèbe, évêque de Césarée de Palestine, était particulièrement préoccupé par la proximité géographique du temple d'Héliopolis. Grande fut sans doute sa satisfaction lorsque, dans les dernières années de son règne, Constantin édicta une loi interdisant la pratique des us et coutumes pervers d'autrefois, et que simultanément il fit ériger une église chrétienne aux dimensions grandioses [25].

Lorsqu'il écrivait à propos de la prostitution sacrée pratiquée chez les Phéniciens, Athanase n'avait certainement pas besoin de puiser ses informations aux oeuvres d'Eusèbe, tant la chose était connue. Mais si l'on veut soutenir qu'Athanase s'est inspiré soit de la *Praeparatio evangelica* soit de la *Théophanie* [26], la différence d'attitude des deux auteurs ecclésiastiques vis-à-vis du même phénomène est encore plus marquante. Pour Eusèbe, la prostitution des femmes phéniciennes est une préoccupante réalité actuelle qui est finalement abolie par une loi spéciale de Constantin; par contre, pour Athanase il s'agit désormais d'un phénomène ayant complètement disparu de la scène historique. Que faut-il donc en déduire sinon qu'Athanase écrit plusieurs années après la disposition législative de Constantin qui remonte aux derniers temps de son règne? Serait-il vraiment audacieux de supposer qu'Athanase n'a pu écrire une telle phrase que vers la moitié du siècle, lorsque les pratiques païennes telles que la prostitution sacrée n'étaient plus qu'un souvenir livresque? [27].

Les renseignements qu'Athanase fournit dans les derniers chapitres de l'oeuvre nous entraînent dans la même direction. Après avoir développé dans les chapitres 41 et suivants du *D.I.V.* une série d'arguments spéculatifs tendant à démontrer contre la dérision païenne la convenace cosmologique, anthropologique et physique de l'Incarnation, Athanase se propose de produire des arguments ultérieurs, tirés cette fois de l'expérience historique de l'agonie du paganisme que tout le monde peut voir (κἂν ἐκ τῶν ἐπ΄ ὄψεσι πάντων φαινομένων πιστούσθωσαν τὰ λεγόμενα). L'évidence de la réalité devrait donc confirmer la véritable signification et les effets

22 Selon HÉRODOTE I, 199.

23 *Praep. evang.* IV, 16, 22 (SCh 262, 184).

24 *Théoph.* II, 14. Nous citons la traduction allemande de H. GRESSMANN (GCS, *Eusebius Werke* III/2, Leipzig, 1904, p. 85); «...indem wir sehen, was *bis jetzt* in Baalbek geschieht, wie dort die Überbleibsel der alten (Dämonen-) Schäden und die Spuren des verderblichen Bösen *bis jetzt* wirksam sind... Aber *jetzt* ist diese Stadt allein an diesem Wahnsinn krank zum Beweise des alten Bösen».

25 EUSÈBE: *Vita Constantini* III, 58 (éd. WINKELMANN, p. 111).

26 Avec KEHRHAHN, pp. 41 s.

27 Héliopolis est encore mentionnée dans l'*Expositio totius mundi et gentium* 30 (éd. J. ROUGÉ dans SCh 124, 162), vers la moitié du 4ème siècle, mais est désormais totalement ignorée par Firmicus Maternus.

de la Croix[28]. A notre connaissance, les savants qui jusqu'à présent se sont occupés du *D.I.V.*, l'ont fait en tournant prémièrement leurs regards vers les problèmes christologiques, évitant ainsi une lecture globalement historique des informations qu'un tel texte peut également fournir. D'où l'intérêt d'une enquête sur l'actualité historique évoquée, par Athanase même, sous une forme apologétique.

3. LA FIN DU PAGANISME SELON ATHANASE

Pour Athanase, les effets de l'incarnation du Verbe et de sa mort sur la croix sont facilement repérables pour qui considère attentivement les changements radicaux introduits par ces deux événements dans la situation religieuse précédente.

Une série de phrases dans les chapitres 46-47 du *D.I.V.* s'articulent sur le contraste πάλαι μὲν... νῦν δὲ..., justement pour souligner la différence radicale et irréversible existant entre la situation religieuse du paganisme pré-chrétien et la nouvelle réalité créée par la présence salutaire du Verbe incarné.

Au nombre des réalités caractéristiques du paganisme, Athanase compte le culte idolâtre[29], les oracles[30], les illusions des démons[31] et la sorcellerie[32]. Ces réalités diaboliques ont été détruites —on notera, dans ce contexte, l'utilisation intensive du verbe καταργεῖν— et réduites au silence; elles ont été conduites à leur dissolution inéluctable et ont donc cessé (πέπαυται) depuis que le Verbe de Dieu s'est manifesté, c'est-à-dire à partir du moment de l'Incarnation (ἐπιδημία, ἐπιφάνεια, παρουσία) qui trouve son apogée dans la victoire de la Croix sur les puissances démoniaques.

Dans ces chapitres Athanase reprend et développe systématiquement certaines allusions rapides disséminées dans les pages précédentes[33]. Dans la fougue de la polémique, il arrive à soutenir que la destruction de l'idolâtrie et de la magie, par le Verbe, a été totale (παντελῶς; πᾶσα)[34]. Il s'agit évidemment d'une exagération rhétorique qui reflète la conviction théologique selon laquelle la puissance du mal a été vaincue par la venue du Christ, mais ceci ne constitue pas en fait l'argument historique qu'Athanase avait prétendu illustrer. Son désir ardent de voir disparaître l'idolâtrie n'est certes pas une preuve de sa désintégration effective. Ce mode d'expression reproduit, chez Athanase, le même lyrisme de la foi présent dans certaines pages d'Eusèbe de Césarée, qui affirme que l'Incarnation a amené la destruction totale (καθαίρεσις) de l'erreur polythéiste et la disparition des oracles et du culte idolâtre des démons[35]!

Plus loin, pourtant, Athanase montre une plus grande attention envers la réalité historique en constatant que l'idolâtrie, même si elle n'a plus progressé depuis l'avènement du Sauveur, n'a pourtant pas encore été complètement détruite: elle persiste encore un peu; elle diminue peu à peu (καὶ ἡ οὖσα δὲ ἐλαττοῦται, καὶ κατ'ὀλίγον παύεται)[36], elle s'éteint de jour en jour

28 *D.I.V.* 45, 7 (SCh 199, 434).
29 *D.I.V.* 46 (434 s.).
30 *D.I.V.* 47, 1 (436).
31 *D.I.V.* 47, 2 (436 s.).
32 *D.I.V.* 47, 4 (438). Voir aussi 48, 3 (440).
33 Particulièrement dans les chapitres 30 et 31 du *D.I.V.*, ainsi que dans le prologue du *C.G.* 1.
34 Voir par exemple *D.I.V.* 47, 4 (438) et 48, 5 (440).
35 Cf. *Praep. evang.* I, 4, 5 (SCh 206, 122); V, 1, 2-5 (SCh 262, 240 s.).
36 *D.I.V.* 55, 1 (460).

(καθ᾽ ἡμέραν ἐλαττοῦται)[37]. Ces précisions affinent le cadre présenté par Athanase et nous offrent ainsi des données d'évaluation historique nettement plus intéressantes.

La situation qui se profile derrière les mots d'Athanase est celle d'un paganisme désormais fortement affaibli qui ne tient plus debout et tombe (ἐξασθενεῖ καὶ πίπτει)[38], privé de son élan vital d'antan, en déroute face aux triomphes de l'expansion du christianisme dans tout l'empire, mais pas encore tout à fait aboli. A qui se demande à quelle période historique peut correspondre cette description, il faut dire qu'Athanase n'aurait absolument pas pu s'exprimer de façon semblable dans les années précédant le concile de Nicée. Même l'action anti-païenne assez modérée de Constantin, limitée dans le temps et dans le nombre d'interventions, n'aurait pu justifier les affirmations d'Athanase. Au fond, à part quelques dispositions contre l'haruspicine privée, la spoliation des statues et la destruction des centres cultuels païens particulièrement scandaleux aux yeux des chrétiens, comme ceux d'Aphaca et d'Héliopolis, Constantin n'a jamais pris de véritables mesures restrictives vis-à-vis des cultes païens traditionnels[39]. Un païen acharné comme le rhéteur Libanius était bien disposé à l'admettre lorsqu'il écrivait qu'aux temps de Constantin il régnait dans les temples une réelle pauvreté, mais qu'on pouvait y assister librement à l'exécution de tous les rites, puisqu'il n'avait rien interdit du culte légal[40].

Le sentiment de sécurité, la certitude de la victoire finale qui émanent du discours d'Athanase cadrent bien, par contre, avec le contexte de la politique religieuse de Constance II qui, durant son règne de plus de vingt ans (337-361), infligea de durs coups au paganisme au moyen d'une législation ouvertement répressive. Les lois de Constance II, réunies dans le Code Théodosien, sont bien connues: dès 341, avec Constant, il abolit les sacrifices[41]; quelques années plus tard, probablement en 346, il ordonna la fermeture des temples[42], et en 357 il déclara passibles de la peine de mort même ceux qui auraient encore osé émettre des oracles, obligeant ainsi les devins au silence définitif[43].

A la lumière de ces lois, on peut sans doute mieux comprendre le sens de l'affirmation d'Athanase qui témoigne de l'absence totale de devins dans les temples païens: «Jadis le monde entier était rempli de la fraude des oracles... mais maintenant, depuis que le Christ est prêché

---

37 *D.I.V.* 55, 2 (460).

38 *Ibidem.*

39 Sur la législation antipaïenne de Constantin, sa portée et ses limites, on trouvera des indications utiles dans les travaux de NOETLICHS, K. L.: *Die gesetzgeberischen Maßnahmen der christlichen Kaiser des vierten Jahrhunderts gegen Häretiker, Heiden und Juden,* Diss. Köln, 1971, pp. 19-32; 240-251; JOANNOU, P. P.: *La législation impériale et la christianisation de l'Empire Romain (311-476)* (Orientalia Christiana Analecta 192), Roma, 1972, pp. 31-33; DE GIOVANNI, L.: *Costantino e il mondo pagano. Studi di politica e legislazione,* Napoli, 1982², pp. 15-103. Sur cette question, en général, voir maintenant les essais recueillis dans BEATRICE, P. F. (éd.): *L'intolleranza cristiana nei confronti dei pagani* (= Cristianesimo nella Storia 11/3), Bologna, 1990.

40 Libanius, *Oratio pro templis*, 30, 6 (éd. R. FOERSTER, vol. III, Lipsiae, 1906, p. 90).

41 *Cod. Theod.* XVI, 10, 2 (éd. T. MOMMSEN, I/2, Berolini, 1904, p. 897): Cesset superstitio, sacrificiorum aboleatur insania... Voir aussi le témoignage de LIBANIUS, *Orat.* 30, 7 (p. 90 s.) et 62, 8 (éd. FOERSTER, vol. IV, Lipsiae, 1908, p. 350).

42 La date de promulgation de cette loi est controversée. On la situe généralement entre les années 346 et 356, au 1er décembre. Pour la discussion des arguments en présence on peut se documenter dans les travaux cités de NOETLICHS, Maßnahmen, pp. 62 ss.; JOANNOU, *Législation,* pp. 41 s.; DE GIOVANNI, *Costantino,* pp. 138 ss. Le texte de *Cod. Theod.* XVI, 10, 4 se lit chez MOMMSEN, p. 898: Placuit omnibus locis adque urbibus universis claudi protinus templa... Volumus etiam cunctos sacrificiis abstinere. Quod si quis aliquid forte huiusmodi perpetraverit, gladio ultore sternatur...

43 *Cod. Theod.* IX, 16, 4 (éd. MOMMSEN, p. 461): Nemo haruspicem consulat aut mathematicum, nemo hariolum. Augurum et vatum prava confessio conticescat. Chaldaei ac magi et ceteri, quos maleficos ob facinorum magnitudinem vulgus appellat, nec ad hanc partem aliquid moliantur. Sileat omnibus perpetuo divinandi curiositas. Etenim supplicium capitis feret gladio ultore prostratus, quicumque iussis obsequium denegaverit (Loi du 25 janvier 357).

partout, leur folie a cessé et il ne se trouve plus aucun devin en ces lieux (καὶ οὐκ ἔστιν ἔτι λοιπὸν ἐν αὐτοῖς ὁ μαντευόμενος)» [44].

S'il fallait mentionner un texte de l'époque qui ressemble de manière significative à ces chapitres athanasiens sur la fin du paganisme, je penserais immédiatement au *De errore profanarum religionum* de Firmicus Maternus. Dans cette apologie adressée aux empereurs Constant et Constance II, on peut lire ce qui suit: «Est-il un lieu sur terre qui ne soit acquis au nom du Christ? De l'Orient à l'Occident, là où se lève l'Ourse, là où penche l'Auster, la majesté de son nom vénérable a tout rempli; et si dans certaines contrées les membres de l'idolâtrie moribonde palpitent encore (*et licet adhuc in quibusdam regionibus idololatriae morientia palpitent membra*), néanmoins les choses en sont au point où l'épuration du monde entier permet de supprimer radicalement cette plaie de malheur» [45]; et ensuite: «Il reste fort peu à faire pour que, grâce à vos lois (*scil.* de Constance II et Constant), le Diable gise terrassé de fond en comble, pour que la contagion mortelle de l'idolâtrie soit détruite et anéantie. La virulence de ce poison s'est dissipée et, jour après jour, s'épuise la substance du fanatisme païen (*et per dies singulos substantia profanae cupiditatis exspirat*)... Destruction de l'idolâtrie, ruine des temples païens: telle est l'oeuvre que la bonté divine du Christ a réservée à vos mains» [46].

Je me borne ici à attirer l'attention sur l'impressionnante identité de vue des deux auteurs chrétiens en ce qui concerne la condition de décadence progressive et irréversible de l'idolâtrie païenne, sa fin quasiment complète devant l'expansion triomphante du christianisme [47]. Or, Firmicus écrit son invective anti-païenne vers la moitié du 4ème siècle, et plus précisément vers 346-347 [48]. Les analogies frappantes ci-dessus indiquées nous amènent à considérer qu'Athanase aussi a composé son analyse impitoyable du paganisme mourant durant cette même periode, peut-être après, mais difficilement avant les débuts de la répression chrétienne.

4. L'APOLOGIE CONTRE LES PAÏENS ET LA POLÉMIQUE CONTRE LES ARIENS

Si notre analyse est correcte, l'apologie d'Athanase devrait être considérée comme une oeuvre de sa maturité, et non pas de sa prime jeunesse, riche en références à l'actualité et vraiment compréhensible seulement dans le contexte des mesures répressives appliquées par le gouvernement impérial chrétien vis-à-vis d'un paganisme encore résistant.

L'abolition du paganisme, souhaitée par Eusèbe au temps de Constantin [49], est désormais en voie de réalisation, comme le démontre également le fait qu'on brûle enfin les livres de magie [50]. Mais une telle abolition ne peut pas ne pas entraîner avec elle la suppression de ces formes

---

44 *D.I.V.* 47, 1 (SCh 199, 436). Je ne comprends pas pourquoi, selon KANNENGIESSER (édition citée, p. 461, n. 1), les faits actuels qu'Athanase semble suggérer dans ces chapitres du *D.I.V.* seraient «charactéristiques du début de ce que l'on a appelé 'l'ère constantinienne'».

45 *De err. profan. rel.* 20, 5 (éd. R. TURCAN, Paris, 1982, p. 124).

46 *Ibid.* 20, 7 (TURCAN, pp. 125 s.).

47 Il faut naturellement distinguer ces déclarations triomphalistes sur la fin du paganisme de celles, déjà courantes chez les apologistes préconstantiniens, qui soulignent l'expansion du christianisme malgré les persécutions païennes.

48 Selon l'argumentation plausible de Turcan, pp. 25 ss.

49 Cf. *Praep. evang.* III, 13, 22 (SCh 228, 244): «Pourquoi donc ne rejettent-ils pas les fables honteuses et indécentes sur les dieux, comme criminelles et impies; pourquoi n'anéantissent-ils pas les livres mêmes qui en traitent pour leur contenu irréligieux et licencieux...?» (trad. E. DES PLACes, *ibid.*, p. 245).

50 *D.I.V.* 53, 1 (trad. Ch. KANNENGIESSER dans SCh 199, 455): «... ceux qui adoraient les idoles, maintenant les foulent aux pieds, ceux que grisaient les doctrines magiques brûlent leurs livres...».

particulières d'hérésie chrétienne qui manifestent les signes de leur affinité substantielle avec la pensée grecque.

Il s'agit en premier lieu des hérétiques dualistes qui croient à l'hypostase du mal (ὑπόστασιν τοῦ κακοῦ παραφρονοῦσιν εἶναι) et imaginent l'existence d'un autre dieu auteur du mal et démiurge du monde, à côté du vrai Dieu, le Père du Christ[51]. Il n'est pas difficile de voir en eux les représentants du mouvement gnostique, disciples du message de Marcion[52], ou mieux les Manichéens égyptiens contemporains et compatriotes d'Athanase[53]. Ils se sont éloignés de l'enseignement de l'Eglise et ont donc fait naufrage dans la foi: ils rentrent en fait dans la catégorie de ceux qui, comme le dit Athanase, voudraient diviser l'Eglise[54].

Mais parmi ces derniers, même si Athanase ne donne pas de noms, il faut surtout compter les schismatiques Mélitiens et les hérétiques Ariens. Dans les *Lettres festales* 5 et 6, respectivement des années 333 et 334, Athanase avait accusé les Mélitiens d'avoir lacéré la tunique du Christ par leur comportement schismatique[55], mais dans la 10ème *Lettre festale*, de 338, cette même accusation est portée directement contre Arius et ses disciples[56], reprenant ainsi une image déjà utilisée en 324 par l'évêque Alexandre d'Alexandrie dans une lettre adressée à Alexandre de Thessalonique[57]. Ensuite Athanase désigne les Ariens comme ceux qui déchirent les membres de l'Eglise[58], recourant aux menaces et semant la panique[59].

Les Ariens sont donc bien présents dans l'apologie antipaïenne d'Athanase, et la chose n'est pas sans raison. Comme les Juifs ou, encore pire, comme les Grecs, les Ariens refusent eux-aussi de reconnaître la divinité du Verbe: c'est pourquoi Athanase les accuse souvent d'être en fait des païens purs et simples qui adorent sottement une créature, le Fils, au lieu du Créateur[60]. Ce faisant, Athanase reformule à sa manière une accusation que déjà Constantin avait portée contre les Ariens dans une fameuse lettre de l'an 333: l'empereur avait ordonné que les Ariens fussent appelés «Porphyriens» du fait qu'ils soutenaient des positions semblables à celles du philosophe néo-platonicien Porphyre qui, à la fin du 3ème siècle, avait attaqué les dogmes fondamentaux du christianisme en niant précisément la divinité de Jésus-Christ (οὕτω καὶ νῦν ἔδοξεν Ἄρειόν τε καὶ τοὺς Ἀρείῳ ὁμογνώμονας Πορφυριανοὺς μὲν καλεῖσθαι, ἵν' ὧν τοὺς

---

51 *C.G.* 6-7 (SCh 18 bis, 66); *D.I.V.* 2, 5 (SCh 199, 266-268).

52 C'est l'intreprétation généralement admise par les commentateurs: KANNENGIESSER, p. 267; CAMELOT, p. 67; MEIJERING, Contra Gentes, p. 15.

53 Aux alentours de l'an 300 le néo-platonicien égyptien Alexandre de Lycopolis avait déjà critiqué la doctrine manichéenne des deux principes dans le traité *Contre la doctrine de Mani* (éd. A. BRINKMANN, Lipsiae, 1895, p. 4-5 et 9-13). Voir le commentaire de VILLEY, A.: *Alexandre de Lycopolis. Contre la doctrine de Mani* (Sources Gnostiques et Manichéennes, 2), Paris, 1985, pp. 121-133 et 204-235. Le témoignage d'Athanase, *C.G.* 7 (SCh 18 bis, 68) sur la nécessité pour les hérétiques dualistes d'admettre un troisième Principe intermédiaire qui sépare Dieu et la matière, est confirmé par les notices hérésiologiques d'Alexandre de Lycopolis (p. 13 BRINKMANN) et de SÉVÈRE D'ANTIOCHE, *Hom.* 123 (PO 29, 151-153) sur le Manichéisme.

54 *D.I.V.* 24, 4 (SCh 199, 354): τοῖς βουλομένοις διαιρεῖν τὴν Ἐκκλησίαν.

55 *Ep. Fest.* V, 4 (PG 26, 1.382 A); *Ep. Fest.* VI, 6 (1.386 BC).

56 Voir maintenant l'excellente étude de LORENZ, R.: *Der zehnte Osterbrief des Athanasius von Alexandrien. Text, Übersetzung, Erläuterungen* (BZNW 49), Berlin-New York, 1986. La traduction allemande de notre texte, *Ep. Fest.* X, 9-10, aux pages 57-59.

57 Le texte grec chez OPITZ, H. G.: *Athanasius Werke* III/1, Berlin, 1935, pp. 19-20 (= Urkunde 14). En ce qui concerne l'histoire de cette interprétation de Jean 19, 23, on consultera le riche matériel rassemblé par AUBINEAU, M.: «La tunique sans couture du Christ. Exégèse patristique de Jean 19, 23-24», dans *Kyriakon. Festschrift J. Quasten*, Münster i, W., 1970, vol. I, pp. 100-127 (= Idem, *Recherches patristiques*, Amsterdam, 1974, pp. 351-378).

58 *Ep. encycl.* 1 (PG 25, 224 C).

59 *Apol. c. Arian.* 19 (PG 25, 280 A).

60 *Orat. c. Arian.* I, 18 (PG 26, 49 B); II, 14 (177 A); III, 16 (356 A); *Ep. episc. Aeg. Lib.* (PG 25, 545 B).

τρόπους μεμίμηνται, τούτων ἔχωσι καὶ τὴν προσηγορίαν)[61]. Ce n'est vraiment pas un hasard si Athanase est le premier des auteurs ecclésiastiques à rappeler ce fameux édit de Constantin![62].

La polémique anti-païenne d'Athanase entraîne aussi la critique radicale du subordinatianisme arien et l'hérésie arienne se trouve ainsi directement impliquée dans la réprobation et la condamnation du paganisme idolâtre sur lequel elle a voulu s'aligner, abandonnant la foi de l'Eglise quant à la divinité du Verbe. Comment expliquer autrement les nombreuses affirmations d'Athanase sur la nature divine du Verbe, répétées à diverses reprises, surtout dans les chapitres 40 et suivants du *C.G.*? Même lorsqu'il définit le Fils comme «interprète» (ἑρμηνεύς) et «messager» (ἄγγελος) du Père, il s'inspire de la leçon de son prédécesseur Denys d'Alexandrie dont il revendique l'orthodoxie justement dans sa polémique contre les Ariens[63]. En fait, on ne pourrait rien trouver de plus anti-arien que le texte suivant: «Car il s'est lui-même fait homme, pour que nous soyons faits Dieu»[64].

Le langage christologique d'Athanase est tellement précis et pondéré qu'il ne peut s'expliquer que comme le résultat d'une longue maturation théologique déjà survenue dans les décennies précédentes, c'est-à-dire durant la lutte qui suivit le concile de Nicée: il s'agit d'un nouvel argument qui permet de situer notre traité dans les années assez tardives d'un Athanase désormais pleinement maître de sa conception christologique, sotériologique et ecclésiologique, les années dans lesquelles il rédige ses oeuvres les plus profondes, telles que les *Discours contre les Ariens*, c'est-à-dire les années qui vont du deuxième exil en Occident (339-345) au troisième exil dans le désert égyptien (356-361).

5. L'APOLOGIE CONTRE LES PAÏENS ET LA VIE D'ANTOINE

Outre que dans les *Discours contre les Ariens*, la catéchèse anti-païenne du *C.G.* - *D.I.V.*, qui est un écrit de propagande adressé en premier lieu à un public chrétien (le destinataire anonyme est appelé φιλόχριστος), trouve également des analogies thématiques et terminologiques précises dans la *Vie d'Antoine*. Cette oeuvre semble à première vue bien différente de l'apologie; elle offre en réalité d'intéressants points de référence idéale et, indirectement, chronologique.

C'est à H. Dörries que revient le mérite d'avoir attiré l'attention de la critique sur le fait que le long discours tenu par Antoine dans les chapitres 74-80 de la *Vie* composée par Athanase, ne reflète pas en réalité la mentalité du moine copte, resté globalement étranger à la culture hellénistique, mais reproduit exactement les motifs fondamentaux de la formation culturelle et des préoecupations théologiques profondes de l'évêque alexandrin[65].

La diatribe anti-païenne suit dans la *Vie* la description du comportement d'Antoine vis-à-vis des schismatiques Mélitiens et des hérétiques Manichéens et Ariens. En fait, ce son les mêmes

---

61 C'est la Urkunde 33 du recueil de Opitz, pp. 66-68.

62 Dans l'*Historia Arianorum ad monachos* 51, 1 (PG 25, 753 C), écrite en 358!

63 *C.G.* 45 (SCh 18 bis, 200), à confronter avec *De sent. Dionysii* 23 (PG 25, 513 B - 516 A).

64 *D.I.V.* 54, 3 (SCh 199, 458). Ceci est le noyau fondamental de la sotériologie d'Athanase qui est amplement dévéloppée dans les *Discours* I, 39 (PG 26, 92 C); II, 47 (248 B); II, 70 (296 A).

65 DÖRRIES, J.: Die Vita Antonii als Geschichtsquelle, NAWG, Phil.-hist. Klasse, Göttingen, 1949, pp. 357-410, reproduit dans *Wort und Stunde*, I. Bd.: *Gesammelte Studien zur Kirchengeschichte des vierten Jahrhunderts*, Göttingen, 1966, pp. 145-224, 172 ss.

adversaires combattus par l'évêque Athanase, et de la même manière qu'Athanase dans sa réalité historique, l'Antoine mis en scène dans la *Vie* accuse les Ariens de n'être fondamentalement que des païens car ils considèrent le Fils comme une simple créature [66].

Ces pages de la *Vie d'Antoine*, tellement imprégnées de l'esprit du biographe Athanase, constituent le meilleur commentaire de l'apologie *Contre les païens*. Comme cela a été relevé avec justesse à diverses reprises, chaque phrase du discours anti-païen d'Antoine correspond à des pensées développées dans l'apologie [67]. Celle-ci manifeste donc des intentions proches de l'oeuvre hagiographique, et doit se trouver même chronologiquement proche d'elle dans l'ensemble de la production littéraire d'Athanase. Dans la *Vie* et dans l'apologie Athanase développe parallèlement les thèmes suivants: la critique des mythes païens (75; *C.G.* 11-12); la vénération païenne des démons (76; *D.I.V.* 11.15); l'adoration païenne de la création (76; *C.G.* 47); l'attribution à la maison de l'honneur dû à l'architecte (*ibid.*); la dérision païenne de la Croix (74; *C.G.*, 1; *D.I.V.* 1); l'efficacité puissante du signe de la Croix (78; *D.I.V.* 19.53); la victoire de la Croix sur les démons (79; *D.I.V.* 31.45.50.53); la fin de l'idolâtrie (79; *C.G.* 1); la cessation des oracles (79; *D.I.V.* 46); les effets de la prédication chrétienne (79; *C.G.* 1; *D.I.V.* 30.53); la force de conversion de la Croix (78; *D.I.V.* 47.55). On en retire aisément l'impression que le discours d'Antoine contient la version abrégée d'une pensée amplement développée dan le *C.G.-D.I.V.*

Il faut également ajouter que la *Vita Antonii*, comme l'apologie, est premièrement destinée à des lecteurs chrétiens, confrères intéressés par la vie des ermites égyptiens, mais qu'Athanase en recommande chaleureusement la lecture aux païens aussi (ἐϑνικοῖς) parce qu'ils ont vraiment besoin de se convaincre non seulement de la nature divine de Jésus-Christ mais aussi de la supériorité des chrétiens sur les puissances démoniaques que les païens reconnaissent, à tort, comme des dieux [68].

Au début de l'apologie, Athanase déclare avoir été poussé à la rédiger à cause de l'absence des livres écrits par les maîtres chrétiens, auxquels il puisse renvoyer l'interlocuteur désireux d'approfondir sa réflexion théologique [69]. Les diverses considérations rassemblées jusqu'à maintenant nous permettent d'avancer l'hypothèse —sans que cela semble tout à fait arbitraire— selon laquelle Athanase aurait composé cette oeuvre vers la fin de son deuxième exil ou bien durant le troisième exil au désert: dans ces années, de 356 à 361, s'épanouit, avec la *Vita Antonii*, l'extraordinaire production littéraire et théologique de l'évêque d'Alexandrie, alors sous la protection des moines [70].

Les ressemblances impressionnantes qui existent entre le discours d'Antoine aux païens et l'apologie, ne servent pas seulement à dater cette dernière avec plus de précision, mais permettent également de clarifier un aspect important et controversé de la pensée d'Athanase.

Une opinion aujourd'hui fortement répandue prétend qu'Athanase n'a pas vraiment connu la tradition florissante de la pensée néo-platonicienne à laquelle il ferait une rapide allusion

66 *Vita Antonii* 68-69 (PG 26, 940 B - 941 B).

67 Dörries, pp. 179 s.; SCHNEEMELCHER, W.: «Das Kreuz Christi und die Dämonen. Bemerkungen zur Vita Antonii des Athanasius», dans *Pietas. Festschrift für B. Kötting* (JbAC - Erg. Bd. 8), Münster i. W., 1980, pp. 381-392.

68 *Vita Antonii* 94 (PG 26, 976 A).

69 *C.G.* 1 (SCh 18 bis, 46). VAN WINDEN, On the Date, 295, remarque que le «nous» doit inclure aussi les destinataires, mais cela reste douteux.

70 A ce propos voir FREND, W. H. C.: «Athanasius as an Egyptian Christian Leader in the Fourth Century», dans *Religion Popular and Unpopular in the Early Christian Centuries*, London, 1976, Nr. XVI.

explicite seulement dans une phrase du *De decretis Nicaenae Synodi*: il y mentionne en effet la doctrine néo-platonicienne des trois hypostases principales, le Bien, l'Intellect et l'Ame, dont on sait qu'elle a éte élaborée par Plotin en *Ennéades* V, 1[71]. Cet avis, récemment repris par des savants tels que Meijering[72] et Rist[73], amène forcément à soutenir l'absence complète de références au néo-platonisme dans toute l'oeuvre d'Athanase qui comprend aussi l'apologie contre les païens.

Nous pensons devoir exprimer notre désaccord total avec un tel point de vue, en insistant justement sur l'existence des affinités remarquables que nous avons indiquées entre l'apologie contre les païens et le discours d'Antoine aux savants grecs. Ces hommes célèbres dans les milieux philosophiques sont évidemment des néo-platoniciens, comme le démontre la doctrine des trois hypostases, le Père, l'Intellect et l'Ame, qu'ils professent[74]. L'exégèse allégorique à laquelle ils soumettent les mythes traditionnels[75] est la technique d'interprétation mise en oeuvre dans cette école de pensée pour sauvegarder la valeur de la religion polythéiste étroitement liée aux pratiques théurgiques et magiques[76], surtout dans les développements que connut le néo-platonisme grâce à deux penseurs aussi influents que Porphyre et Jamblique.

Mais si les interlocuteurs mis en scène dans la *Vie d'Antoine* sont des néo-platoniciens, il s'ensuit qu'Athanase devait bien connaître de tels philosophes et tenir compte de leurs doctrines à plus forte raison dans une oeuvre apologétique qui se proposait pour but premier de réduire au silence les discours creux et pompeux des savants grecs au sujet des idoles et de leur culte (τὴν τῶν σοφῶν μεγαλοφωνίαν περὶ εἰδώλων)[77]. Athanase pouvait connaître de tels auteurs et leurs oeuvres grâce aux études de philosophie qu'il avait poursuivies dans sa jeunesse[78], ainsi que par la réfutation de leurs doctrines qu'il pouvait lire dans les ouvrages des maîtres chrétiens. Dans l'apologie il se réfère précisément à ces ouvrages qui avaient nourri sa formation théologique. Mais, quoi qu'il en soit, il est clair qu'Athanase se propose d'élaborer sa critique de l'idolâtrie en recourant surtout aux témoignages qu'il était en mesure d'extraire directement des oeuvres consacrées à ce même sujet par les historiens et philosophes païens eux-mêmes (ἀφ' ὧν οὗτοι περὶ αὐτῶν φρονοῦσι τὰ τεκμήρια λαμβάνοντας)[79].

Nous sommes donc de l'avis que le *C.G.-D.I.V.* doit contenir des traces importantes de la pensée néo-platonicienne.

---

71 *De decretis Nic. Syn.* 28 (PG 25, 468 B).

72 MEIJERING: *Orthodoxy and Platonism*, p. 6: «Athanasius nowhere shows any substantial knowledge of Neo-Platonism... this is the only direct reference to Neo-Platonism»; *ibid.*, p. 66: «in the only explicit reference which Athanasius makes to the Neo-Platonic doctrine of the three principles...»; Idem, *Contra Gentes*, p. 16: «Athanasius does not betray any profound knowledge of Neo-Platonism».

73 RIST: *Basil's «Neoplatonism»*, p. 173: «At no time in his life does Athanasius show significant knowledge of Neoplatonism, the Platonism of Plotinus and Porphyry; the nearest he comes to this is a remark in *De decr.* 28...».

74 *Vita Antonii*, 74 (PG 26, 948 AB).

75 *Ibid* 76, 2-3 (949 AB).

76 *Ibid* 78, 3-5 (952 BC).

77 *D.I.V.* 47, 5 (SCh 199, 438); 50, 3 (448).

78 GRÉGOIRE DE NAZIANZE en témoigne dans le *Discours* 21, 6 (SCh 270, 120). Par ailleurs, en *C.G.* 17 par exemple, Athanase manifeste une familiarité certaine vis-à-vis de la rhétorique du temps. A ce propos, voir les études de STEAD, C.: «Rhetorical Method in Athanasius», *Vig Chr* 30, 1976, 121-137, et de KENNEDY, G. A.: *Greek Rhetoric under Christian Emperors*, Princeton, 1983, pp. 208 ss.

79 *C.G.* 11 (SCh 18 bis, 86).

6. ATHANASE ET LE NÉO-PLATONISME

Un premier relevé, qui pourra par la suite être encore enrichi, nous a actuellement permis d'identifier comme en filigrane dans le texte d'Athanase des allusions, des références précises à certains passages des *Ennéades* de Plotin et à certains fragments de Porphyre, le disciple et successeur de Plotin à la tête de l'école néo-platonicienne de Rome, ennemi juré du christianisme.

On a déjà signalé que les chapitres 8 et 34 du *C.G.* ont des précises affinités lexicales et de contenu avec *Enn.* I, 6, le traité *Du Beau*, en particulier avec les chapitres 5 et 7, dans lesquels Plotin discourt de la laideur de l'âme souillée par le contact des passions corporelles et de la nécessité de sa purification [80]. Le chemin de l'intériorité qui nous conduit à Dieu, dont parle Athanase en *C.G.* 30 [81], fait clairement écho aux célèbres expressions plotiniennes d'*Enn.* I, 6, 8, 3, suiv.: «Que celui qui le peut aille donc et suive cette beauté jusque dans son intimité...» [82], et d'*Enn.* I, 6, 9, 6 suiv.: «Comment peut-on voir cette beauté de l'âme bonne? Reviens en toi-même et regarde...» [83]. On retrouve même en conclusion de l'oeuvre athanasienne, *D.I.V.* 57, 3, des réminiscences très précises d'*Enn*, I, 6, 9, 29 suiv., où Plotin relève la nécessité de purifier notre oeil pour le rendre semblable à la lumière du soleil et ainsi le rendre capable de la regarder [84].

Au chapitre 4 du *C.G.* Athanase utilise la doctrine plotinienne de l'identité existant entre le beau et l'être intelligible (ὄντα δ'ἐστὶ τὰ καλά) [85]. De plus, l'identification du mal au non-être (οὐκ ὄντα γάρ ἐστι τὰ κακά) dans le même chapitre du *C.G.* et en *D.I.V.* 4, présuppose qu'Athanase a lu *Enn.* I, 8, le traité *De l'origine des maux* [86].

C'est là en effet que Plotin explique sa théorie du mal en soi, du non-être comme principe contraire à l'être, à son tour principe du bien: «Le contraire de l'être –écrit Plotin– est le non-être (ἡ μὴ οὐσία); le contraire de la nature du Bien, c'est la nature et le principe du Mal (κακοῦ φύσις καὶ ἀρχή): car il y a deux principes, l'un est celui des biens et l'autre celui des maux...» [87].

Malgré cela, peu après, Athanase se sent obligé de repousser, au nom du créationisme biblique, les implications dualistes d'une telle théorie qu'il accepte partiellement, c'est-à-dire seulement dans la mesure de son utilité pour l'élaboration de sa propre théologie chrétienne du mal et de l'idolâtrie.

Athanase écrit en *C.G.* 6: «Certains Grecs donc, errant loin de la route, et ne connaissant pas le Christ, ont affirmé que le mal subsiste en soi (ἐν ὑποστάσει καὶ καθ'ἑαυτὴν εἶναι τὴν κακίαν)» [88]. Sur la doctrine professée par ces philosophes grecs on a fait un peu de confusion. Il faut sans doute rejeter comme erreur évidente leur identification avec les hérétiques dualistes,

80 *C.G.* 8 (p. 72) et 34 (p. 164) seraient à mettre en relation avec *Enn.* I, 6, 5 (éd. E. BRÉHIER, t. I, Paris, 1924, pp. 100 s.) et *Enn.* I, 6, 7 (p. 103) selon HAMILTON, A.: «Athanasius and the Simile of the Mirror», *Vig Chr* 34, 1980, 14-18. ROLDANUS: *Le Christ et l'Homme*, pp. 79-80, pense plutôt à *Enn.* IV, 7, 10 (éd. BRÉHIER, t. IV, Paris, 1927, p. 207).

81 SCh 18 bis, 150.

82 BRÉHIER, p. 104.

83 *Ibid.*, p. 105.

84 Nous devons ce rapprochement à LORENZ: *Der zehnte Osterbrief*, p. 88.

85 Cf. *C.G.* 4 (SCh 18 bis, 60) avec *Enn.* I, 6, 6, 20 s. (Bréhier, p. 102).

86 Voir Camelot, p. 61 et KANNENGIESSER, p. 279.

87 *Enn.* I, 8, 3 (BRÉHIER, p. 117).

88 Trad. CAMELOT, p. 65.

Gnostiques et Manichéens, dont il est question immédiatement après [89]. Ils sont en effet définis comme des philosophes païens ignares de la prédication chrétienne. A ce propos, Meijering a attiré l'attention sur les débats entre platoniciens au sujet de la nature de la matière, en offrant d'utiles points de comparaison avec *D.I.V.* 2, où Athanase critique ouvertement la doctrine platonicienne de la préexistence de la matière [90]. En tout cas, personne ne semble avoir observé que la doctrine expressément attribuée par Athanase à ces Grecs —le mal subsiste en soi (ἡ κακία ὑπόστασιν ἔχει καθ' ἑαυτὴν καὶ οὐσίαν)— se retrouve telle quelle dans l'*Ennéade* I, 8, de Plotin dans sa formulation la plus claire: «Car, si le mal est l'accident d'un être différent de lui, il faut d'abord qu'il existe en lui-même (τὸ κακὸν... αὐτὸ εἶναι), même s'il n'est pas une substance. C'est comme le bien; il y a le Bien en soi, et le bon comme attribut; de même il y a le Mal en soi (οὕτω καὶ κακὸν τὸ μὲν αὐτό), et, en conformité avec lui, le mal attribut d'un être différent de lui» [91]; et encore: «...le sujet qui est à la réalité comme son image, c'est lui qui est la substance du mal (κακοῦ δὲ οὐσίαν), si le mal peut avoir une substance; voilà le Premier Mal, le Mal en soi (καθ' αὐτὸ κακόν) que nous découvre le raisonnement» [92].

Un siècle après Athanase, c'est Théodoret de Cyr qui accuse Platon d'avoir soutenu, dans le *Politique* 273 bc, que la matière est un principe coexistant à Dieu et de l'avoir qualifiée de «mauvaise» (πονηράν) [93]. En fait, ce n'est peut-être pas une simple coïncidence si Athanase emploie lui aussi ce même texte de Platon. Une citation libre du *Politique* 273 d est contenue en *D.I.V.* 43, 7: ici Athanase utilise le célèbre mythe platonicien de Dieu qui se met à la barre du monde pour empêcher qu'à cause de la tempête celui-ci ne coure le risque de sombrer dans le lieu de la dissemblance (εἰς τὸν τῆς ἀνομοιότητος... τόπον) [94]. Il voulait ainsi démontrer la justesse de l'idée chrétienne selon laquelle le Verbe s'est incarné pour prendre la conduite de l'humanité à la dérive et la sauver ainsi de la tempête, grâce à sa direction et à sa bonté [95].

Sans mentionner directement Platon, c'est au même mythe qu'Athanase avait fait clairement allusion en *C.G.* 41, en remplaçant l'expression «lieu de la dissemblance» par «non-être» (εἰς τὸ μὴ εἶναι) [96]. Eusèbe de Césarée déjà, connaissait bien ce passage du *Politique* [97], mais la substitution de la région de la dissemblance par le non-être, opérée par Athanase, nous renvoie plutôt à Plotin comme à sa source probable. C'est en effet en *Enn.* I, 8 —encore le traité sur l'origine des maux!— que le philosophe, après avoir identifié le non-être au mal en soi, en vient

---

89 Cette explication est proposée par Thomson, p. 15. n. 1 du ch. 6: «Gnostics or Manichaeans are attacked here»; CAMELOT, p. 65, n. 1: «On penserait volontiers au dualisme gnostique ou manichéen. Ce sont les gnostiques qui sont directement visés quelques lignes plus bas, en des termes qui font penser tout spécialement à Marcion».

90 MEIJERING: *Orthodoxy and Platonism*, p. 14; Contra Gentes, pp. 29-32. Il peut être utile de rappeler qu'une position rigoureusement dualiste marquait déjà la doctrine du néo-pythagoricien Numénius d'Apamée sur la nature mauvaise de la matière: voir le fragment 52 de Numénius (éd. E. DES PLACES, Paris, 1973, pp. 95-99), extrait de Calcidius, *In Tim.* c. 295-299 (pp. 297, 7-301, 20 WASZINK).

91 *Enn.* I, 8, 3 (BRÉHIER, p. 117).

92 *Ibid.*, p. 118.

93 THÉODORET, *Thérap.* IV, 46 (SCh 57, 217).

94 Le texte de Platon comprenait certainement le mot πόντον, mais déjà très tôt la tradition manuscrite y a introduit la variante τόπον, présente dans le texte d'Athanase. Pour ce qui concerne la fortune de la métaphore de la «région de la dissemblance», on peut se documenter dans l'étude de COURCELLE, P.: Tradition néo-platonicienne et tradition chrétienne de la 'Région de la dissemblance' (Platon, Politique, 273 d), dans *Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Age* 24, 1957, 5-23.

95 SCh 199, 424.

96 SCh 18 bis, 190.

97 Sur Eusèbe lecteur du *Politique* de Platon, voir *Praep. evang.* XI, 32-34 (SCh 292, 206 ss.) et le commentaire de G. FAVRELLE dans SCh 292, Paris, 1982, pp. 374-379.

à définir le mal en soi comme la «région de la dissemblance» (ἐν τῷ τῆς ἀνομοιότητος τόπῳ)[98], établissant ainsi l'équivalence des trois notions: «non-être», «mal en soi» et «región de la dissemblance», qu'on retrouve chez Athanase!

L'idée athanasienne de l'impulsivité de l'âme qui l'attire vers le mal, semble être elle aussi d'origine plotinienne[99]. Il est plus difficile de savoir si Athanase a lu lui-même les textes plotiniens en question ou s'il en a eu connaissance par une autre source néo-platonicienne qui lui aurait transmis des extraits déjà sélectionnés de l'oeuvre de Plotin accompagnés d'un commentaire. Le fait bien connu que Porphyre a commenté dans la *Philosophie des oracles* justement des *excerpta* de l'*Enn.* I, 8 sur l'origine des maux[100], nous induirait à penser qu'Athanase a surtout lu cette oeuvre porphyrienne. En fait, les traces de la présence de Porphyre dans l'apologie contre les païens ne sont pas négligeables du tout.

7. PORPHYRE DANS LE C.G.-D.I.V.

Ce fut d'abord Bidez qui signala en *C.G.* 21 l'allusion à un fragment de Porphyre qui compare les statues des dieux à des lettres (γράμματα) qui permettent d'entrer en rapport avec le monde divin[101]. Voici ce que dit Porphyre d'après Eusèbe: «Il désigne ainsi les conceptions d'une sagesse théologique par lesquelles des hommes ont désigné le dieu et les puissances divines à travers des images connaturelles à nos sens, en imitant l'invisible par des modelages visibles, pour ceux qui ont appris à recueillir les écrits relatifs aux dieux dans les représentations comme dans des livres»[102].

Or, Athanase distingue en *C.G.* 19 et 21 deux explications néo-platoniciennes différentes de la théurgie (ἀγαλμάτων καὶ τελετῶν). Pour certains, les statues anthropomorphes ou zoomorphes auraient eu pour but de rendre possible la manifestation de la divinité et ses réponses à ceux qui l'interrogeaient. D'après le peu que nous savons par Photius, il semble que ce soit là la position de Jamblique, selon qui les statues sont divines et remplies de la présence de la divinité[103]. Selon l'interprétation d'autres philosophes, qu'Athanase reconnaît plus profonde (βαθύτερα), les statues servent au contraire à invoquer les puissances inférieures, anges et puissances divines, mais non la divinité elle-même, puisque les statues sont comme les lettres qui aident à déceler la présence du divin. La paternité porphyrienne de cette seconde explication est hors de doute, et il est intéressant de relever qu'Athanase la juge relativement meilleure que l'autre.

Et pourtant, à notre avis, bien plus nombreuses et significatives sont les allusions à Porphyre,

---

98 *Enn.* I, 8, 13 (BRÉHIER, p. 127).

99 Contrairement à ce qu'affirment THOMSON, p. 11 et CAMELOT, p. 60, n. 2, l'adjectif εὐκίνητος de *C.G.* 4 (SCh 18 bis, 60) provient en fait de Plotin, *Enn.* I, 8, 14 (BRÉHIER, p. 128), non pas de PLATON: *Phèdre* 245 c, où on lit ἀεικίνητον!

100 D'après ENÉE DE GAZA: *Theophrastos* (éd. M. E. Colonna, Napoli, 1958, p. 45).

101 BIDEZ, J.: *Vie de Porphyre, le philosophe néo-platonicien*, Gand-Leipzig, 1913, p. 151, n. 2: «Des allusions du genre de celles que je découvre chez Athanase, *Oratio contra gentes* 21, sont trop sommaires pour prouver que leur auteur ait jamais eu la traité de Porphyre entre les mains».

102 Ce texte d'EUSÈBE DE CÉSARÉE: *Praep. evang.* III, 7, 1 (trad. E. DES PLACES dans SCh 228, 181), fait partie du fgt. 1 BIDEZ du traité Περὶ ἀγαλμάτων.

103 Voir PHOTIUS: *Bibl. Cod.* 215 (éd. R. HENRY, t. III, Paris, 1962, p. 130 s.) et JAMBLIQUE: *De myst. Aegypt.* V, 23 (éd. E. DES PLACES, Paris, 1966, p. 179).

loin d'être sommaires, dispersées dans l'apologie; plusieurs des opinions attribuées par Athanase aux philosophes païens, définis avec mépris comme des «prétendus savants» (δοκησίσοφοι) [104], coïncident de manière impressionnante avec les doctrines figurant dans certains textes porphyriens qui sont généralement enregistrés dans la *Praeparatio evangelica* d'Eusèbe.

Par exemple, l'exégèse allégorique des mythes païens, dénoncée par Athanase au chapitre 16 du *C.G.*, répond à l'attitude caractéristique de Porphyre, telle qu'elle résulte dans le *De antro nympharum* ou dans les fragments sur les statues des dieux cités par Eusèbe dans le 3ème livre de la *Praeparatio evangelica* [105].

L'information historique selon laquelle les Romains honoraient *Iuppiter Latiaris*, le Jupiter du Latium, par des sacrifices humains dérive à son tour du traité de Porphyre *De l'abstinence des nourritures animales* [106]. On peut intrepréter comme un signe de la distance chronologique qui sépare Athanase tant de Porphyre que d'Eusèbe —qui cite textuellement Porphyre [107]— le fait que pour Porphyre, qui écrivait vers la fin du 3ème siècle, ces sacrifices humains constituaient encore une réalité actuelle (ἀλλ'ἔτι γε νῦν...), alors qu'aux yeux d'Athanase cette pratique sacrificielle est désormais projetée dans un passé lointain (οἱ πάλαι δὲ 'Ρωμαῖοι). Ceci est également un indice révélateur d'une composition tardive de l'apologie contre les païens.

La théologie cosmique et la cosmolâtrie liées au théopantisme critiqué dans les chapitres 29-30 du *C.G.* rappellent à notre mémoire un texte dans lequel Porphyre, commentant un hymne orphique à Zeus, célèbre l'unité du cosmos en tant que grand corps de la divinité [108]. Il est d'ailleurs difficile de nier que, là où Athanase affirme avec insistence que la mort du Christ sur la croix a de nouveau ouvert aux âmes le chemin qui mène aux cieux [109], il existe une intention polémique précise contre la doctrine qui fait de la théurgie l'instrument apte à pacifier les puissances démoniaques et donc à permettre le retour des âmes dans leur patrie céleste. Quelques décennies auparavant, Arnobe avait déjà développé une critique semblable, en dénonçant les théories de certains *viri novi* qui doivent certainement être identifiés à Porphyre en personne [110]. En outre, on peut rappeler le témoignage direct d'Augustin qui accuse Porphyre justement d'avoir fait de la théurgie un instrument utile pour la purification de l'âme spirituelle ou inférieure et l'élévation après la mort [111].

Enfin, on ne peut négliger l'important détail qui suit: la vantardise qu'affichent les philosop-

104 *C.G.* 27 et 28 (SCh 18 bis, 138 et 142). Le même mot est employé déjà par CLÉMENT D'ALEXANDRIE, *Protreptique* VI, 67, 1 (CGS 12³, Berlin, 1972, p. 51).

105 Il faudrait peut-être ajouter ce chapitre d'Athanase au dossier déjà tellement riche rassemblé par PÉPIN, J.: *La tradition de l'allégorie de Philon d'Alexandrie à Dante. Etudes historiques*, Paris, 1987. MEIJERING, *Contra Gentes*, p. 62, pense à tort que la polémique est dirigée contre les Stoïciens. En réalité, dans la *Vita Antonii*, 76, 2-3 (PG 26, 949 AB), Athanase fait prononcer par Antoine une critique de l'exégèse allégorique des mythes païens qui était courante chez les néoplatoniciens. Dans ce contexte, je signale deux passages parallèles d'ARNOBE: *Adv. Nat.* IV, 32 et V, 32.

106 *C.G.* 25 (SCh 18 bis, 130) renvoie indirectement à PORPHYRE: *De abst.* II, 56.

107 *Praep. evang.* IV, 16, 1-9 (SCh 262, 162 ss.). EUSÈBE y revient dans la *Théophanie* (p. 107 GRESSMANN) et dans la *Laus Constantini* (éd. I. A. HEIKEL: *Eusebius Werke* I, Leipzig, 1902, p. 239).

108 Il s'agit du fgt. 3 BIDEZ Περὶ ἀγαλμάτων, cité par EUSÈBE: *Praep. evang.* III, 9, 1-5 (SCh 228, 188 ss.). Le poème orphique est enregistré dans le recueil de OTTO KERN: *Orphicorum fragmenta*, Berolini, 1922, pp. 201-207, fgt. 168.

109 *D.I.V.* 25 (SCh 199, 354 ss.): τὴν εἰς οὐρανοὺς ἄνοδον.

110 ARNOBE: *Adv. Nat.* II, 13; 62; 66. Voir là-dessus mon article Un oracle antichrétien chez Arnobe, dans *Mémorial Dom Jean Gribomont*, Roma, 1988, pp. 107-129.

111 AUGUSTIN: *De Civ. Dei* X, 9 = fgt. 2 BIDEZ du *De regressu animae* de Porphyre.

hes païens à cause de la possession de l'âme et de la raison (μέγα φρονοῦσιν)[112] correspond à l'attitude hautaine et arrogante (τῦφος) de Porphyre lorsqu'il propose son exégèse allégorique et rationaliste (φυσιολογία) des mythes traditionnels[113], ou à l'orgueil étalé par Porphyre à cause de la connaissance rationnelle des arts libéraux qui rend le sage semblable à la divinité[114].

Mais c'est surtout dans les passages où Athanase illustre le caractère et la portée de la polémique antichrétienne des intellectuels païens qu'on peut saisir l'ombre fuyante de Porphyre. Les motivations qui les poussent à se moquer du christianisme sont principalement les deux suivantes: la nature rudimentaire et déraisonnable de la foi dans le Christ (ἄλογος πίστις) et l'opprobre de la Croix[115].

Même s'il s'agit d'une accusation traditionnelle —elle est déjà présente dans le *Discours véritable* de Celse à la fin du deuxième siècle[116]—, c'est surtout Porphyre qui a lancé contre les chrétiens l'accusation de posséder une foi dépourvue de justifications rationnelles. Le danger de cette accusation était si grave qu'Eusèbe fut contraint de la réfuter au commencement même de la *Praeparatio evangelica*[117]. L'horreur et le mépris de Porphyre pour la Croix sont d'ailleurs clairement attestés par Augustin[118].

La présence de Porphyre dans l'apologie d'Athanase nous semble donc sûre et bien documentée, au point que l'on pourrait considérer le *C.G.-D.I.V.* dans son ensemble comme une réponse organique et articulée à l'attaque portée par Porphyre contre le christianisme durant la seconde moitié du 3ème siècle. A sa manière, l'apologie d'Athanase prend pour cible Porphyre, semblablement à d'autres apologies qui au cours du 4ème et 5ème siècles, à commencer par Méthode d'Olympe jusqu'à Theodoret de Cyr, se sont confrontées avec la réflexion religieuse et la critique acerbe du grand maître néo-platonicien.

CONCLUSION

Il est pratiquement impossible de dire avec certitude ce qu'Athanase a pu lire de Porphyre, à défaut de citations directes de textes connus. Il a certainement dû connaître les fragments 1 et 3 Bidez du traité sur les statues des dieux (Περὶ ἀγαλμάτων). Mais il est permis de douter que cette oeuvre ait jamais existé sous ce titre, puisque Eusèbe déclare avoir extrait ces fragments sur les statues des dieux d'une oeuvre porphyrienne intitulée *Philosophie des oracles*[119]. De même, l'existence du traité *De regressu animae*, dont Athanase semble connaître la doctrine de la purification théurgique de l'âme et de son retour au ciel, est tout aussi incertaine[120]. Si, comme il me semble très probable, les fragments de ces deux oeuvres fantomatiques doivent être

---

112 Selon *C.G.* 34 (SCh 18 bis, 164).

113 D'après l'accusation d'EUSÈBE: *Praep. evang.* III, 6, 7 (SCh 228, 178 s.).

114 Voir encore EUSÈBE: *Praep. evang.* XIV, 10, 10 (SCh 338, 107).

115 *C.G.* 1 (SCh 18 bis, 47 s.); *D.I.V.* 1, 2 (SCh 199, 260).

116 Cité par ORIGÈNE: *C. Cels.* I, 9 (SCh 132, 98): τοὺς ἀλόγως πιστεύοντας.

117 *Praep. evang.* I, 1, 11 et I, 2, 1-4 (SCh 206, 102 et 104 s.). De ce dernier texte eusébien A. VON HARNACK a fait le fgt. 1 de son édition: PORPHYRIUS 'Gegen die Christen', Berlin, 1916, p. 45.

118 AUGUSTIN: *De Civ. Dei*, X, 28 = fgt. 7 BIDEZ du *De regressu animae*.

119 *Praep. evang.* III, 13, 3 (SCh 228, 234); III, 14, 4 (248 s.).

120 D'après les observations pertinentes de O'MEARA, J. J.: *Porphyry's «Philosophy from Oracles» in Augustine*, Paris, 1959, l'expression augustinienne indiquerait en *De Civ. Dei* X, 29 le contenu de cette oeuvre ou une de ses parties.

ramenés en fait à la *Philosophie des oracles*, il faut alors penser que c'est là vraiment l'oeuvre de Porphyre dans laquelle Athanase a aussi lu les fragments plotiniens qu'ils connaissait et qu'il a utilisés dans son apologie.

Il reste alors à se poser légitimement la question suivante, relative aux objections antichrétiennes de Porphyre, soigneusement enregistrées par Athanase: ces objections n'auraient-elles pas été elles-mêmes élaborées dans la *Philosophie des oracles*, dont la tendance nettement antichrétienne est soulignée tant par Firmicus Maternus [121] que par Augustin [122]?

Comme on le voit, le *C.G.-D.I.V.* d'Athanase nous conduit dans l'univers encore à explorer où les fragments de Porphyre errent sans titre en attendant d'être disposés dans une nouvelle édition critique. L'impression générale qui se dégage de la lecture de cette oeuvre est, en tout cas, qu'Athanase se référait à un ouvrage païen marqué par une forte tendance antichrétienne, dont il se proposait d'extraire systématiquement les doctrines à réfuter. A l'exception de l'information sur les sacrifices humains pratiqués à Rome, provenant du *De abstinentia*, tous les matériaux païens à caractère philosophique, illustrés et critiqués par Athanase, semblent pouvoir être rattachés à la *Philosophie des oracles* de ce *syggrapheùs* très fécond que fut Porphyre.

Mais quelle que soit la solution au problème des sources païennes d'Athanase, rien ne nous empêche de penser qu'il a également trouvé son inspiration dans les oeuvres apologétiques des maîtres chrétiens auxquels il devait sa formation théologique, comme par exemple la *Supplique* d'Athénagore ou le *Protreptique* de Clément d'Alexandrie [123]. En particulier, Athanase était justement en mesure de profiter de l'héritage de son grand prédécesseur —et adversaire!— Eusèbe de Césarée: les ressemblances entre l'apologie d'Athanase d'une part et la *Praeparatio evangelica* et la *Théophanie* d'autre part, ne sont que trop évidentes. Il est toutefois digne d'intérêt de relever la capacité d'Athanase de repenser, après tant d'années, tous ces matériaux apologétiques de manière originale, et de les actualiser en fonction des exigences d'un réalité assez modifiée.

A la différence d'avec l'époque d'Eusèbe et de Constantin, le paganisme est désormais affaibli et le destinataire chrétien d'Athanase peut se sentir assuré, tout comme le moine Antoine, que la Croix a effectivement vaincu la puissance des démons et le culte idolâtre (statues, oracles, magie). Mais la profession de foi renouvelée en la divinité du Verbe, qui se révèle dans l'harmonie du cosmos créé [124] et dans le corps assumé par le Christ, ne comporte pas uniquement la reconnaissance de la défaite de l'erreur païenne et juive; elle exprime également l'intention de produire un discours apologétique qui soit aussi en mesure de démolir l'erreur arienne qui avait pourtant reçu l'approbation de l'autre grand apologète, Eusèbe [125].

Etant donné l'identité fondamentale existant entre paganisme et hérésie arienne du point de vue d'Athanase, la christologie «apologétique» du *C.G.-D.I.V.*, c'est-à-dire cette christologie élaborée pour repousser en premier lieu les moqueries païennes, a aussi une fonction rigoureusement antiarienne, et le *Contra Porphyrium* que nous avons rencontré dans l'apologie athana-

---

121 *De err. profan. rel.* 13, 4 (éd. TURCAN, p. 106).

122 *De Civ. Dei* XIX, 23 (CChL 48, 690). Cf. mon article «"Quosdam Platonicorum libros". The platonie readings of Augustine in Milan», *VigChr* 43, 1989, 248-281.

123 Voir CAMELOT, p. 26 et surtout ROLDANUS, pp. 17 ss.

124 *C.G.* 40 ss.

125 Selon SCHWARTZ, Der s.g. Sermo maior, p. 42, n. 1, et ROLDANUS, p. 22, Athanase concurrence délibérément Eusèbe sur son propre terrain.

sienne se transforme ainsi en un discours *Contra Arianos*, ou du moins en constitue l'introduction directe et immédiate [126].

Pour conclure, je dirais qu'ayant reconnu dans l'apologie d'Athanase une intention polémique dominante vis-à-vis de Porphyre, nous sommes autorisés à admettre contextuellement la dimension proprement anti-arienne de l'oeuvre, ce qui contribue à en définir la place spécifique à l'intérieur de la production littéraire et théologique d'Athanase.

LISTE DES ABRÉVIATIONS

BZNW	= Beihefte zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft
CChL	= Corpus Christianorum series Latina
GCS	= Die Griechischen Christlichen Schriftsteller
JbAC	= Jahrbuch für Antike und Christentum
NAWG	= Nachrichten der Akademie der Wissenschaften-Göttingen
PG	= Patrologia Graeca
PL	= Patrologia Latina
PO	= Patrologia Orientalis
RSR	= Recherches de Science Religieuse
SBAW	= Sitzungsberichte der Bayerischen Akademie der Wissenschaften
SCh	= Sources Chrétiennes
ThStK	= Theologische Studien und Kritiken
TRE	= Theologische Realenzyklopädie
TU	= Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur
VigChr	= Vigiliae Christianae

126 LORENZ: *Der zehnte Osterbrief*, pp. 84 s., a bien vu qu'une tendance antiarienne de l'ouvrage apologétique apparaît très probable.

Cristianismo y aculturación en tiempos del Imperio Romano, **Antig. crist. (Murcia) VII, 1990**

TEOLOGÍA POLÍTICA DE JULIANO COMO EXPRESIÓN DE LA CONTROVERSIA PAGANISMO-CRISTIANISMO EN EL SIGLO IV

M. J. HIDALGO DE LA VEGA
Universidad de Salamanca

SUMMARY

This study is an endeavour to analyse and explain the political theology of Julian based on the specific and detailed study of his most representative speeches on this subject. At the same time it becomes evident that the political theology adquires the form of expression of the ideological-religious fights in the pagan-Christian disputes which developed in the fourth century A.D.

Juliano es uno de los personajes más controvertidos de fines del Imperio romano. En cierta literatura moderna ha sido tratado como una figura romántica, sobre todo por su oposición al cristianismo, su fracaso y su trágica muerte. Sin embargo, la figura histórica de Juliano es mucho más compleja; no sólo hay que ver en su obra un intento fallido de restablecer el paganismo, sino también otros elementos sustanciales, en cuanto a su filosofía política y su concepción teológica, en cierto modo unidas entre sí y que plantean el problema general de la cultura clásica y su forma de expresarse a fines del Imperio romano.

Precisamente lo que pretendemos en este trabajo es analizar y explicar a partir de un análisis concreto de sus discursos más representativos sobre esta problemática, de qué forma su filosofía política es una reproducción de su ideología religiosa y viceversa. De forma que, como veremos, ambos niveles, que aparentemente pueden entenderse como dos manifestaciones de un mismo pensamiento, en realidad, constituyen un todo orgánico y,aún con sus contradicciones, tendrán su máxima explicación y comprensión en la cosmogonía que Juliano va desarrollando a lo largo de sus escritos y que, pensamos, es el crisol teórico de toda su práctica política y de sus

propias contradicciones, que quedan subsumidas precisamente en su concepción cosmogónica.

Posiblemente uno de los problemas prioritarios para comprender todo su pensamiento filosófico-religioso y su actuación política, una vez hecho emperador, sea la de su *conversión*, y la relación con su despertar a la vida política.

Existe una opinión bastante generalizada dentro de las corrientes historiográficas actuales, que se inclina a defender que el triunfo del monoteísmo cristiano sobre el politeísmo antiguo fue un fenómeno progresivo para el pensamiento filosófico y religioso, e incluso para la historia social del Bajo Imperio. En este sentido, tenemos que enfocar y estudiar el problema de la conversión de Juliano como un fenómeno puramente histórico, que se engarza en la polémica que se desarrolló de forma más o menos virulenta entre paganismo y cristianismo en el siglo IV y que tantos ríos de tinta ha vertido.

No hay que ver en la actitud de Juliano de convertirse al paganismo, un acto de apostasía como los cristianos peyorativamente lo definieron, pero tampoco un fenómeno aislado o un simple acto de opción individual sin mayor trascendencia que la expresada en el ámbito privado. Hay que comprender que la acogida entusiasta que su subida al trono provocó en un sector de romanos, numerosos e importantes socialmente, representa una prueba de que su forma de pensar se identificaba y estaba unida a la educación y a las formas de vida de los sectores más cultos y más elevados económicamente del Imperio[1]. Por tanto, el comprender y explicar la filosofía política de Juliano y su defensa del helenismo como algo inseparable de esa filosofía política, forma parte de la comprensión y explicación de toda una época de la historia cultural de la Antigüedad.

Juliano, educado en el cristianismo, experimentó en sus sentimientos religiosos una transformación total que desembocó en una conversión, entendida como un acto libre, pleno de misticismo y religiosidad, enmarcada dentro de la experiencia religiosa individual. Nock entiende por *conversión* la reorientación del alma de una persona, su vuelta deliberada de la indiferencia de una forma anterior de piedad a otra, vuelta que implica una conciencia de que un gran cambio se está produciendo, una conciencia de que lo viejo está equivocado y lo nuevo es lo correcto[2]. Juliano abrazó la causa del politeísmo y enarboló la defensa del helenismo en oposición al cristianismo, no sólo como concepto religioso sino como concepción global de la sociedad, configurándose así en una especie de «helenismo militante»[3]. De ahí que, en el acto de la conversión de Juliano además de los elementos místicos-religiosos se exprese un fuerte componente de «racionalismo», en el sentido de que él estaba convencido de que el monoteísmo cristiano no era riguroso y, en cambio, el helenismo estaba más de acuerdo con los fundamentos de la filosofía neoplatónica y su misión apologética y de propaganda religiosa[4]. En este sentido, la conversión de Juliano fue además una conversión filosófica, ya que para él el hombre bien dotado que haya recibido la educación clásica, será capaz de cualquier género de empresa; podrá muy bien contribuir al progreso de la ciencia, convertirse en líder político, podrá ser un

1 Sobre la educación cfr. MARROU, H. I.: *Historia de la educación en la antigüedad*, Madrid 1985; id., *Saint Augustin et la fin de la Culture Antique*, Paris, 1958.

2 NOCK, A. D.: *Conversión*, London, 1972, (1.ª ed. 1933), p. 7.

3 HUART, P.: «Julien et l'hellénisme» en *L'Empereur Julien*, Paris, 1978. p. 119. Sobre el helenismo de Juliano véase además, CLERC, Ch.: *Un retour de l'hellénisme dans l'Antiquité. Julien l'Apostat*, Lausanne 1917; BRAUN, R.: «Julien et le Christianisme» en *L'Empereur Julien*, p. 162 ss. BOWERSOCK, G. W.: *Julian the Apostate*, London, 1978, p. 84 ss.

4 BIDEZ, J.: *La vie de l'Empereur Julien*, Paris 1965, 2.ª ed., pp. 43-49.

guerrero, un explorador, un héroe: es algo así como un regalo de los dioses entre los hombres[5], frente a lo que él considera la barbarie de los cristianos[6].

Es claro que el neoplatonismo había sufrido numerosas alteraciones y, sobre todo, a partir de Yámblico, a quien Juliano le expresa una gran veneración y lo califica de *daimon*[7], e iguala su genio al del «gran Platón». Yámblico, con espíritu de libre investigación e influenciado por los cultos orientales y sus tendencias místicas, introduce en la explicación científica del universo, típicamente platónica, una teoría mística del ser supremo y de sus emanaciones[8]. Juliano, a su vez, irá incorporando elementos nuevos, más próximos al misticismo, dentro de los presupuestos filosóficos y religiosos de Yámblico, aunque siga apelando a Platón e invocando su autoridad[9].

Con todo, el neoplatonismo le revela la unidad de la cultura antigua en el marco de su diversidad y la unidad, en una escala superior, de la filosofía y de la religión. De ahí, que «adorer des dieux était pour le disciple d'Aristote et de Platon un devoir qui resultait de la doctrine méme de ses maitres»[10]. El mismo Juliano en su discurso *Contra los cínicos incultos* (185 c) dice que «la verdad es una y una la filosofía» y todas las escuelas filosóficas, excepto el epicureísmo y el cinismo radical, forman parte de esta concepción unitaria. Con respecto a la religión Juliano expresa ideas similares, al considerarla como una bajo diversas manifestaciones. De esta forma, para Juliano hay una relación armónica entre cultura religiosa y filosófica; y, por ello, podemos hablar tanto de una filosofía de la religión como de una filosofía religiosa al referirnos al pensamiento de Juliano[11]. Ambas son expresiones diversas de una misma verdad, y forman parte ineludible de sus preocupaciones y de su teología política sobre todo.

El proceso de conversión de Juliano, estudiado por diversos investigadores[12], hunde sus raíces en su propia formación clásica, pero se enmarca en un contexto histórico-religioso en el que la controversia paganismo-cristianismo provocaba, ante las necesidades espirituales de las gentes, conversiones de diversos signos, e, incluso, actitudes ambiguas y equívoca, como el caso de un obispo que adoraba secretamente al dios Sol, o el ejemplo de Apollinar o el de Sinesio que siguen realizando prácticas en los cultos mistéricos después de su conversión al cristianismo[13]. El mismo Juliano, después de su conversión al paganismo tenía que practicar en secreto el culto a los dioses y en público participaba del culto cristiano. Fue en Naissos donde dio publicidad a sus creencias[14]. Este ocultamiento de sus verdaderas creencias religiosas venía

---

5 *Contra los galileos*, 229 E.

6 MARROU, H. I.: *Historia de la educación*, p. 291.

7 *Contra los cínicos incultos*, 188 b; *Al Rey Helios*, 146 a; Juliano utiliza este epíteto también para Platón: *Sobre la madre de los dioses*, 172 d.

8 BIDEZ, J: *op. cit.*, p. 69; HUART, P.: *op. cit.*, p. 102; ROBIN: *La pensée grecque et les origenes de l'esprit scientifique*, Albin Miche, 1963, p. 450. LABRIOLA, I.: Direttive della propaganda dell'imperatore Giuliano en *Il Giuliano l'Apostata de A. Rostagni*, ed.

9 *Al Rey Helios*. 146 a; 1 2 b-d; *Los Césares*, 306 c.

10 NAVILLE, H. A.: *Julien L'Apostat. Philosophie du Politheisme*, Roma, 1972, p. 20.

11 FOUSSARD, J. C.: «Julien philosophe» en *L'Empereur Julien*, *op. cit.* p. 191.

12 BIDEZ, J.: *op. cit.*, pp. 82-90; ATHANASSIADI, P.: *An Emperor and Hellenism*, Trinity Tern, Tesis doctoral, Oxford, 1976, p. 35-72; MAZZA, M.: *La maschere del potere. Cultura e politica nella Tarda antichitá*, Napoli, 1986, pp. 95-148; MAZZA, M.: «La conversione nella Tarda Antichitá. Appunti per una fenomenologia» (en prensa).

13 BIDEZ, J.: *op. cit* p. 83. Sobre la controversia pagano-cristiana véase MOMIGLIANO, A. (ed.): *The Conflict between Paganism and Christianity in the fourth Century*, Oxford, 1964, ALFÖLDI, A.: *A Confict of Ideas in the Roman Empire*, Oxford, 1952.

14 *Carta 26* dedicada a Máximo: *«Adoramos a los dioses a las claras y la multitud del ejército que me acompaña les rinde culto»*.

impuesto por la propia actitud intransigente del emperador Constancio II y de los cristianos en general, y no se debía una actitud de hipocresía, como expresan las fuentes cristianas[15].

Esta compleja situación ha contribuido a que las evidencias historiográficas que tenemos sobre su conversión sean de una época posterior. Se puede entrever varias etapas en este proceso. El primer acto tuvo lugar en Nicomedia, donde Juliano tendrá contactos con la religión pagana, contactos que Libanio relata en los siguientes términos: «Éste fue el principio de los mayores bienes para él y para la tierra entera; pues aún había allí una chispa escondida del arte adivinatoria que, a duras penas, había escapado a las manos de los impíos, gracias a la cual, siguiendo la huella de lo oculto, contuvo su enorme odio contra los dioses, iluminado por las predicciones de los oráculos» (*Or.* XIII, 11, 4)[16]. Otro hito en su conversión se sitúa en Pérgamo donde mantuvo una estrecha relación con Edesio de Capadocia y los teósofos neoplatónicos agrupados en torno a él. En Efeso entró en contacto con Máximo que había de ser uno de sus principales maestros y el que lo introduciría definitivamente en la teurgia y en las prácticas mágicas, según Eunapio [17], pero el propio Juliano expresa esta relación de forma diferente: «Él me enseñó ante todo a practicar la virtud y a creer que los dioses son el principio de todos los bienes... Me quitó mi exaltación y mi osadía e intentó hacerme más prudente»[18]. En este contexto de estrechas relaciones con los que formaban parte del círculo neoplatónico tuvo lugar la conversión de Juliano, que, según Bidez, hay que entenderla más como un acto de misticismo que como acto racional[19]. Sin embargo, esta situación no debe sorprendernos demasiado dado su espíritu curioso y dispuesto a desentrañar los misterios y a practicar las artes mágicas, ya que no le creaban conflictos con su educación, aunque *objetivamente* fuesen los elementos más negativos de la religión pagana. A pesar de todo, pensamos que su formación racionalista y filosófica han debido de jugar un papel importante en su conversión, hasta el punto de que se puede afirmar que la filosofía fue el agente principal de ella, ya que por ella llegó a alcanzar la «verdad»[20], y, además, fue el vehículo por el cual comprendió la estéril querella y división que existía en el seno de la Iglesia, aunque ésta no le alterase demasiado sus creencias.

Un ejemplo clarificador de todo lo expuesto se patentiza en el propio testimonio que Juliano nos da de su conversión, expresado a la manera de un mito iniciático autobiográfico, intercalado en su discurso *Contra el cínico Heraclio* (227 c-234 c)[21]. En líneas generales, en este discurso

---

15 SOCRAT, H. E.: III, 1, afirma que era un sincero cristiano antes de su encuentro con la filosofía y con Máximo de Efeso; GREG. NAZ.: *Or.*, IV, 24 y SOZ: *H. E.* V, 2, 14 lo consideran poco sincero y falso. Dos pasajes de Amiano dejan constancia de esta actitud de Juliano: XXI, 2, 5: sobre su participación en Viena en la fiesta de la Epifanía, y XXI, 2, 4: después de ser Augusto rezó públicamente en la iglesia, para ganarse el favor de todos y no tener ninguna oposición. Sobre estas cuestiones cfr. ATHANASSIADI, P.: *op. cit.*, p. 47 ss; NERI, V.: *Ammiano e il cristianesimo,* Bologna, 1985, pp. 117-158.

16 JULIANO: *Discursos* I-V, introd. y texto J. García Blanco, ed. Gredos, Madrid 1979, p. 21; NAVILLE, H. A.: *op. cit.*, pp. 46 s.

17 EUNAPIO 474 ss, cfr. JULIANO: *Discursos* I-V, *op.cit*, p. 22.

18 *Contra el cínico Heraclio,* 235 b.

19 Cfr. BIDEZ, J.: *op. cit.* p. 83; idea similar en NOCK, A. D.: *Conversion*, p. 7.

20 NERI, V.: *op. cit.*, pp. 119, 145; esta misma idea se expresa en BRAUN, R.: *op. cit.*, pp. 163-66 frente a FESTUGIÉRE, R. P.: *Antioche*, pp. 71 s.; BROWNING, R.: *The Emperor Julian,* Berkeley, 1976, pp. 42-44 que hablan de crisis psicólogicas que no se pueden probar; BOWERSOCK, G. W.: *op. cit.*, pp. 12-21.

21 BIDEZ, J.: *op. cit.*, pp. 222 ss., considera que este mito puede concebirse como una hagiografía mitraica, ya que en el s. IV era frecuente entre los intelectuales la iniciación en los misterios mitráicos; ATHANASSIADI, P.: *op. cit.*, pp. 227 ss.; NOCK, A. D.: «The Genius of Mithraism», *JRS*, 27, 1973, pp. 108-113; SIMON, M.: «Christianisme an-

Juliano no sólo hace una defensa del mito como algo querido a los dioses, sino que da una explicación muy elaborada del significado o significados de los mitos para el pensamiento religioso antiguo, en concurrencia con la irreligiosa opinión de Heraclio sobre ellos.

Juliano en esta obra parece que distingue dos tipos de mitos: los graves y los inverosímiles (218 c), puestos de manifiesto por algunos investigadores[22]. Los graves deben el ser a la imagen de los dioses y los inverosímiles presentan un enigma que cuanto «más paradójico y prodigioso sea nos induce más a la búsqueda de lo oculto y a investigar filosóficamente sobre la esencia de la divinidad» (217 c-d). De tal forma que se puede decir que la verdad del mito no es el mito quien lo revela sino la filosofía[23]. Los mitos son propios de la teología que se refiere a la iniciación y a los misterios (216 b) y, aunque abren el camino de la verdad, *«no es lícito desvelar aquello que no está permitido a los impuros»*, es decir, a los no iniciados, aunque el iniciado pueda disfrutar de ello (217 c). De estos mitos los no iniciados tan sólo podrán captar lo superfluo, el argumento externo de su historia; en cambio los iniciados van más allá y examinan su sentido oculto, *«a través del cual pueden acceder a su esencia abstracta y al pensamiento puro de los dioses, que está por encima de todo lo que existe»* (223 c). Las verdades de los dioses se cuentan por medio de mitos. Por ello, para Juliano el mito es tan necesario para la revelación como el empleo de ritos mágicos lo es para las iniciaciones (217 c; 222 c).

En los pasajes posteriores (227 c-234 c) es, en concreto, donde Juliano hace una parábola de sí mismo y presenta su conversión en la forma de una iniciación mistérica, como ya dijimos. Por medio del mito desarrollado pretende justificar, en última instancia, que su *imperium* ha sido decretado por los dioses, por el dios Helios-Mitra en concreto, con la finalidad de recomponer todo lo que sus antepasados hicieron; es decir, reorganizar el paganismo y los valores propios del helenismo etc... De esta forma, su elección y su ejercicio del poder al frente del Estado romano ha sido obedeciendo la voluntad divina. Desde este punto de vista su *imperium* debe de ser considerado, según él, como un *servitium* a la sociedad romana en su conjunto[24].

En los pasajes citados Juliano explica la forma en que Helios, y Atenea *Pronoia* cuidaron de él desde la infancia, —etapa en la que él ya se sintió atraído por los rayos del Sol—, evitándole cualquier mal. Posteriormente aparece Hermes, que desempeña el papel de mistagogo en este mito iniciático[25], y lo guiará para que lleve a cabo con éxito todas las pruebas que el *mystes* tiene que realizar[26] hasta llegar a ver al *«padre de todos los dioses»*, la suprema divinidad, en la cima de una montaña (230 d). Después de que el joven, Juliano, dedicara una plegaria a Zeus, le

---

tique et pensée païen», *BFL*, 38, 1960, pp. 309 ss.; id., «Mithra et les empereurs», en *Mysteria Mithrae*, Roma 1979, pp. 411-25; MAZZA, M.: *La maschere del potere*, pp. 95-148; id., «La conversione», pp. 125-130.

22 FOUSSARD, J. C.: *op. cit.*, pp. 194-5; VERNIÈRE, I.: «L'empereur Julien et l'exégèse des Mythes» en *Problemes du mythe et de son interpretation*, Paris, 1978, pp. 106-8; PEPÍN, M.: *Mythe et allégorie*, 1958, p. 209.

23 FOUSSARD, J. C.: *op. cit.*, p. 196.

24 BÉRANGER, J.: «Julien et l'heredité du puvoir imperiale», *BHAC*, 1970, Born, 1973, pp. 75-93; id., *Recherches sur l'aspect idéologique du Principat*, Basel 1953, pp. 174 ss., 179, 185; MAZZA, M.: *La maschere del potere*, pp. 121, 128 ss.

25 Sobre el papel de Hermes que conduce el alma purificada del *mystes* a través de los siete grados de la iniciación mitraica y sobre la identificación de Hermes = Helios, cfr. BIDEZ, J.; CUMONT, F.: *Les mages héllenises*, II Paris, 1938 pp. 284 ss.; CAMPBELL, L. A.: *Mithraic Iconography and Ideology*, Leiden, 1968, pp. 213 ss. MAZZA, M.: «La conversione».

26 Recordar que este mismo papel desempeñan los mistagogos en la iniciación de Lucio y Psique en *Las Metamorfosis* de Apuleyo cfr. HIDALGO, M. J.: *Sociedad e ideología en el Imperio Romano: Apuleyo de Madaura*, Salamanca, 1984, pp. 118 ss., 135 ss.

sobrevino una especie de sueño o de éxtasis (231 b)[27]. A continuación, Zeus le muestra a Helios en persona y el joven, perplejo ante dicha visión, dijo: «*Padre de los dioses, por todo lo demás, pero sobre todo por esto, a ti te entrego mi persona y a ti me consagro*» (231 b). El joven es instado, a su pesar, a volver a su tierra y el mistagogo Hermes le dice: «*Eres joven y no iniciado. Ve, pues, entre los tuyos para que te inicies y pases allí tu vida con seguridad. Tienes que marcharte y purificarte de todas aquellas impiedades, e invocarme a mí, a Atenea y a los demás dioses*» (231 d). Helios desde una cima le enseña toda su heredad y manifiesta *la necesidad* de que él sea el administrador de todos los territorios. El joven, Juliano, intenta resistirse, pero, ante la exigente insistencia divina, responde: «*Excelso Helios y Atenea os tomo por testigos, así como al propio Zeus; utilizadme para lo que queráis*» (232 c). Atenea, a continuación, le muestra su origen divino, al tiempo que le da tres consejos: «*No pongas al adulador por delante del amigo; sé sobrio y vela para que el adulador no vaya a engañarte sin que te des cuenta*» y el tercero dice: «*Vigílate firmemente a ti mismo y venéranos solamente a nosotros los dioses y a cualquier hombre que se nos parezca, pero a nadie más*» (233 b)[28]. Una vez que Juliano acepta el *imperium* como *servitium* a la divinidad y al Estado, Hermes y Helios también le aconsejan cómo tiene que gobernar, y le advierten que todos los dioses del Olimpo le apoyarán siempre que él «*considere a los dioses por delante de todos los bienes, ya que son sus bienechores, amigos y salvadores*» (233 c), y siempre que obedezca las divinas leyes inmutables[29].

Todos estos consejos o casi mandatos sobre la forma de gobernar, que debe desempeñar Juliano, expresan veladamente una crítica a la forma de gobierno de Constancio II, a todos los niveles.

Posteriormente el joven, Juliano, adornado con los símbolos de la soberanía y de su iniciación mitraica (234 a-b) se dispone a ejercer la función exigida y elegida por la divinidad. El mito termina con estas palabras: «*Comprende que tu carne te ha sido dada para este servicio*», es decir, que ha sido elegido por los dioses para ser emperador, pues «*queremos por respeto a tus antepasados, purificar el linaje de tus progenitores. Acuérdate de que tienes un alma inmortal, que eres de nuestro linaje y de que si nos sigues, serás un dios y verás con nosotros a nuestro padre cara a cara*» (234 b-c). Es decir Juliano, de origen divino, es elegido por los dioses para ser un *mystes* de los misterios de Helios, Mithra[30], pero, además, es elegido para ser emperador en la tierra y participar de la divinidad con promesa de salvación, y ser un dios. Al final Juliano dice: «*Esta narración es μῦθος o bien un ἀληθὴς λόγος. Yo no se bien*». Es una alegoría de su propia vida y, desde luego, él lo sabe.

Nock considera que «la conversión de Juliano es debida a un ideal cultural avivado por el sentido de una misión personal y al mismo tiempo hereditaria»[31]. Es verdad que este sentimiento llegó como resultado de una experiencia religiosa en la que interviene una crisis psicológica,

---

27 Cfr. pasajes similares en el libro XI de *Las Metamorfosis* de Apuleyo sobre la plegaria y el sueño de Lucio en la playa de Cencreas, y la plegaria de Psique en la cima de una montaña en el l.VI, cfr. HIDALGO, M. J.: *op. cit.*, pp. 114 s.; 136 s.

FESTUGIERE, R. P.: *La revelation d'Hermès Trismégiste* I, Paris 1950, pp. 312 ss; id., *op. cit.*, IV, p. 266.

28 En estas proscripciones según BIDEZ, J.: *op. cit.* p. 223, se contienen los aspectos particulares de la moral mitraica; preocupación por los oprimidos, temperencia, humanidad, sinceridad y seguridad en los amigos. Estas mismas cualidades se expresan también en *Los Césares*, 356 c.

29 Ideas similares se expresan en las cartas 88 d, 89 a.

30 BIDEZ, J.: *op. cit.*, pp. 219 ss; ATHANASSIADI, P.: *op. cit.*, pp. 72-114.

31 NOCK, A. D.: *Conversion*. p, 158.

expresada en la soledad (230 b); pero no se puede considerar como un simple acto emocional. Es verdad que es un acto emocional, vivencial, de expresión religiosa; pero también participa un componente importante de reflexión filosófico-política, como al principio se ha indicado. Es precisamente la reflexión filosófica neoplatónica el vehículo que le conduce, junto con sus sentimientos religiosos, a esta conversión iniciática y a las prácticas teúrgicas caldeas, pero al mismo tiempo su propia reconciliación con los cultos paganos reavivaron sus deseos de actuar políticamente; de ahí, que sean dos fenómenos concomitantes[32] o dos actos de un mismo proceso unitario expresado en su teología política.

Hay otro pasaje del discurso *Al Rey Helios* (130 c) donde Juliano relata también su conversión. Describe que desde niño se sintió atraído por el astro solar y que su familia estuvo al servicio del dios desde hacía tres generaciones, y, de ahí, que él mismo se reconozca por naturaleza como servidor de este dios, se entregue a su culto y se entregue al proyecto político al que estaba predestinado por elección divina. De nuevo, conversión y acción política vuelven a expresarse conjuntamente y en el mismo plano.

Además de estos testimonios literarios donde el propio Juliano describe su elección divina y su conversión, por medio de mitos iniciáticos, hay otras referencias, manifestadas a través de señales, que inciden en su convicción de ser el elegido por el dios para cumplir una misión en el mundo que sería la de gobernar para salvar a la humanidad[33]. En un *sueño* que tuvo se le manifestó que no estaba muy lejano el día en que él sería el soberano del Imperio (Carta 14, 384 a-c). Esta señal constituye una anticipación del mito autobiográfico. La *visión* del *Genius Publicus* también puede considerarse como una señal divina de su elección con la misión de gobernar lo mejor posible (*Carta a los Atenienses* 284 c-d)[33 bis]. A esto se une los *presagia multa* y *somnia* que, según Amiano (XX, 1, 6; XXI, 14), producían en Juliano la convicción de haber sido elegido.

La segunda cuestión que vamos a plantear es la de la teoría política de Juliano, que servirá de justificación ideológica a su actuación concreta en el ejercicio del poder político. Pero hay que tener presente, a su vez, que esta teoría política formulada sobre todo en una espístola al filósofo Temistio, queda subsumida en la cosmogonía que constituye el himno *Al Rey Helios,* alcanzando así su significado más profundo y pleno. Serán pues, estos dos escritos los objetos concretos de análisis para el estudio de la problemática global.

La *Carta a Temistio* es una larga epístola de Juliano en contestación a una carta de aquél en la que lo felicita al ser aclamado como legítimo emperador. La epístola de Temistio está perdida, pero se ha podido reconstruir en sus aspectos fundamentales precisamente a partir de la réplica de Juliano a sus planteamientos. Esta carta constituye un claro manifiesto político donde Juliano atribuye aparentemente un significado puramente intelectual a la aristotélica εὐδαι μονία ἐν τῷ πράττειν[34] y participa de la polémica entre la disociación entre vida contemplativa y vida activa, polémica que está explícita desde época de Augusto. Aunque teóricamente pueda parecer que Juliano se decanta por la vida contemplativa, esto no le impide afrontar en su vida real el ejercicio del poder imperial, ya que tal como él lo concibe y lo ejerce se adecúa al modelo de *basileus* desarrollado por él en su discurso *Al Rey Helios*, como explicaremos.

---

32 BIDEZ, J.: *op. cit.*, pp. 82-84.

33 Sobre estas cuestiones véase, ATHANASSIADI, P.: *op. cit.*, pp. 104 s.

33 bis Sobre *Genius Publicus* cfr. FREND, W. H. C.: *Martyrdom and Persecution in the early Church,* Oxford, 1965, pp. 116-120.

34 CRACCO RUGGINI, L.: «Sofisti Greci», *Athenaeum,* 49, 1971, p. 405.

Considera como una inspiración divina el que él se de cuenta de la grandeza de la vida activa, aunque posteriormente haga una defensa de la vida contemplativa: *«Yo no disponía de lo necesario para interpretar esas palabras tuyas, hasta que dios puso en mi inteligencia la idea de que quizás querías animarme con tus elogios y mostrarme la grandeza de la lucha, a la que es totalmente necesario que esté expuesto quien vive en medio de los asuntos de gobierno»* (254 c). Estas palabras responden a la carta de Temistio en la que considera que ha sido colocado por dios para desempeñar el mismo papel que Heracles y Dioniso, que fueron filósofos y reyes al mismo tiempo (254 a), y, por ello, le anima a salir de su vida contemplativa y ejercer el poder político, poder, que a Juliano le da miedo al pensar que no posee las cualidades requeridas para esa tarea de gobierno, y, al no saber, si su práctica política podría adecuarse a su filosofía sobre el poder político; y, por ello, lo rechaza[35]. De ahí, que la metáfora del navegante (254 d) desarrollada a continuación, introduzca un elemento nuevo en su teoría filosófica, aunque muy presente en la cultura clásica, la τυχή, que al ser un factor no asible por la naturaleza humana, ni siquiera capaz de ser aprehendido por los profetas, —uno de ellos es el narrador—, se convierte en un elemento desestabilizador (255 d) de cualquier práctica política que pueda desempeñar incluso el mejor gobernante; pues ante tal evento no puede actuar en ningún sentido. Esta categoría de la τυχή tan presente en el pensamiento clásico[36], sirve a Juliano de forma concreta sólo como una justificación momentánea y coyuntural de su rechazo al ejercicio del poder; ya que a continuación decide tentar a la Fortuna y seguir el consejo de Temistio de abandonar la vida contemplativa y transformar su helenismo en un helenismo político[37], que, bajo la tutela y ayuda de dios todopoderoso, podrá alcanzar el éxito y la perfección en la vida política.

A pesar de todo, Juliano seguirá polemizando teóricamente, de forma contradictoria, con su práctica concreta sobre la importancia de la vida contemplativa, pero en el sentido en que la vivía Sócrates, cuya actividad era para él superior a la de los políticos, como por ejemplo Alejandro, aunque fuese el introductor y propagador del helenismo en Oriente[38]. Sócrates, enseñando la filosofía a estudiantes, se convierte en un *soter* de sus vidas en un sentido moral y espiritual[39], ya que su acción no se limita sólo a la palabra sino que adecúa sus palabras a la acción, y se hace más eficaz y más convincente que los que se lanzan a las bellas acciones bajo una orden (264-266 d).

Juliano en otros pasajes considera que el ejercicio perfecto del poder por parte del soberano

35 Cfr., BERANGER, F.: *op. cit.*, pp. 174 ss, 185, sobre el *imperium* como *servitium, labor* y *onus* y el rechazo del poder como algo concomitante en la actitud de muchos emperadores: Augusto, Tiberio, Claudio; PETIT, P.: «Julien vu par Libanios», *L'Empereur Julien*, p. 84.

36 Teóricamente resuelve el concepto del poder de forma «clásica» al hacerlo depender de una combinación de un factor subjetivo (la dedicación) con otro objetivo (la fortuna), sin que existiese una relación inteligible entre los dos elementos, Cfr., COCHRANE, Ch.: *Cristianismo y cultura clásica*, México, 1949, p. 160. Es en definitiva la solución platónica (Leyes IV, 709 b) al efecto de que *«dios gobierna todas las cosas; y con dios, la suerte y la oportunidad gobiernan los negocios humanos, pero existe la menos dura perspectiva de que el arte deba ir con ellos y ser su asociado»* (257 d).

37 CRACCO RUGGINI, L.: «Sofisti greci nel'impero romano» *Athenaeum*, 49, 1971, pp. 406 ss. id., *Simboli di bataglia ideologica nel tardo Ellenismo*, Pisa, 1972, pp. 20 ss. Considera que el helenismo de Juliano es un tipo de helenismo apolítico, ascético y adivinatorio frente al helenismo de Temistio más activo, realista e integrado. Pensamos que algunas de las ideas que la autora expresa sobre Juliano se podrían matizar.

38 *Césares*, 323 d.

39 Cfr., CRACCO RUGGINI, L.: «Sofisti greci», p. 407.

requería una naturaleza y unas cualidades sobrehumanas, más divinas, y, por eso, el gobernar está por encima de lo humano (260 c). De esta forma, el gobernante debe de convertirse en un ser divino y en un *daimon*, arrojando de su alma todo lo que tiene de animal, salvo lo que es necesario para conservar su cuerpo (259 c). Estas ideas servirán posteriormente para explicar la teología política desarrollada en su discurso *Al Rey Helios* y la justificación filosófico-religiosa que en él se expresa de su propio gobierno.

Sobre el tema de la monarquía absoluta —aquélla por la que el rey lo gobierna todo de acuerdo con su propia voluntad—, basándose en textos de Aristóteles[40], concluye que ninguna naturaleza humana es suficientemente digna ante el exceso de la fortuna y que no es justo que gobierne sobre la multitud de los que son iguales a él. De ahí, que defienda que la ley es la que debe gobernar, ya que al *«pedir que gobierne la ley se pide que gobierne dios y la inteligencia tan sólo, pero al pedir que gobierne un hombre se añaden los sentimientos animales... por ello, la ley es la inteligencia sin deseo»* (261 c), *«la única a la que hay que confiar la organización política y no a ningún hombre»* (261 d). Anteriormente había expresado que *«se le da el nombre de ley a la facultad que gobierna nuestra inteligencia»* (258 d). Ideas similares en defensa de las leyes se vierten en su carta dedicada al gran sacerdote Teodoro (89 a), donde expresa la necesidad *«de guardar las leyes tradicionales que dieron los dioses, porque no serían tan buenas si hubiesen tenido un origen simplemente humano»* (453 b). En otra carta dedicada al mismo sacerdote (89 b) insta a los gobernantes a que actúen de acuerdo con las leyes civiles y que no transgredan las leyes de los dioses, que son divinas (288 c).

Todas estas opiniones concuerdan, según él, con la teoría platónica sobre el rey-filósofo, en el sentido de que el gobernante debe ser mejor que los gobernados, superior por su naturaleza, aunque debe someterse a las leyes, que han sido establecidas por alguien de inteligencia y alma purificada (262 a), que ha comprendido la naturaleza de la política y lo que es la injusticia por naturaleza (262 b). Parafraseando a Platón, Juliano defiende que el gobernante tiene que trasladar la teoría a la práctica y establecer leyes comunes a los ciudadanos. Posteriormente analizaremos de qué forma su formulación sobre la ley queda absorbida y cohesionada con su teoría sobre la *basileia* propagada en su himno *Al Rey Helios*.

Su modelo de soberano ideal lo va describiendo en diversos pasajes de sus obras, además de en esta *Carta a Temistio*. Este modelo es una réplica del modelo de rey-sabio o rey-filósofo, formado por la tradición filosófica helenística, pero también por la sofística de Dion Crisóstomo[41]. Considera que el soberano debe ser el servidor y el guardián de las leyes[42]; debe poseer unas cualidades físicas, morales e intelectuales, por las que se distinga del tirano vulgar, convirtiéndose, de esta forma, en salvador y protector del Estado, que custodia las leyes existentes; cualificado para extinguir las discordias civiles, las malas costumbres, el lujo y el vicio[43]. En este sentido el gobernante debe tener como objetivo fundamental de su práctica política el ser como los dioses. De ahí, que no sea extraño que en su obra *Los Césares*, donde hace una síntesis y una crítica de los posibles ideales de virtud imperial, sea sólo Marco Aurelio, el que alcance el nivel de todas sus exigencias, por encima de los demás, habida cuenta, de que tanto en su vida pública como privada su objetivo era *«imitar a los dioses»* (333 c)[44].

---

40 *Polit.* III, 15, 1286 b; III, 16, 1287 a; cfr. NAVILLE, H. A.: *op. cit.*, p. 37 s.

41 BOUFFARTIQUE, J.: «Julien par Julien», en *L'Empereur Julien, op. cit.*, p. 18.

42 *Sobre la realeza*, 88 d.

43 *Sobre la Realeza*, 88 b.

44 LACOMBRADE, Ch.: «L'Empereur Julian émule de Marc. Aurèlé» *Pallas* 14, 1967, pp. 9-13

Las virtudes que debe poseer el soberano son diversas: temperancia, prudencia, justicia, clemencia, piedad hacia los dioses, fuerza[45]; es decir, todos los valores que la tradición filosófica clásica defendía, pero Juliano añadió además la *filantropía*[46], cualidad moral que se adaptaba mejor a su forma de concebir su acción política como rey-filósofo. Esta acción política no tenía más remedio que sobrepasar la defendida por Platón, propia de una estructura político-organizativa como era la *polis*; en cambio Juliano la concibe de forma más universal, más acorde con su proyecto teórico del helenismo[47] y más acorde con la formulación, que sobre su monarquía filosófica desarrolla en su discurso *Al rey Helios*. Desde esta perspectiva podemos considerar que en la *Carta a Temistio* Juliano expone también una discusión entre la *polis* griega como sistema político organizativo y el Imperio romano como régimen político monárquico y universal.

Si nos detenemos en la descripción, que hacen Amiano y Libanio de Juliano, observaremos que está en posesión de todas las virtudes que él consideraba imprescindible para ser soberano ideal. Juliano, pues, poseía y ejercía estas cualidades, por lo que Amiano llegó a decir: *«Por su búsqueda de lo bueno y de la perfección se aproximaba a Marco Aurelio a quien deseaba imitar en sus actos y en su carácter»* (XVI, 1); ya hemos visto que Juliano tenía a este emperador como modelo real y concreto. Además Amiano hace un elogio importante aunque conciso de todas las virtudes de Juliano, ejemplificándolas en hechos precisos verificables y no como mero ejercicio de retórica[48]. Toda su descripción del emperador responde a la de un soberano ideal, planteamiento similar al de la *Carta de Temistio,* o al de su discurso *Sobre la realeza,* o su *Elogio a Constancio.* Similares puntos de vista defiende Libanio en su análisis sobre Juliano como emperador ideal[49]. Tenemos constancia documental de estos valores de Juliano por una inscripción latina de Pérgamo, en la que se describe a Juliano como *«señor del mundo, maestro de filosofía, gobernante venerable, pío emperador, Augusto siempre victorioso, difusor de la libertad republicana»*[50]. Asimismo, en otra inscripción griega se describe su gobierno como basado en la filosofía y a él como un soberano que *«gobernó a todo el mundo por la justicia y otras virtudes»*[51]; es decir, modelo de soberano ideal. Igual noción aparece en los *Césares,* donde Juliano, al ir asumiendo las mejores virtudes de cada uno de los emperadores, queda conferido como el mejor emperador para su época contemporánea; y, al mismo tiempo, se manifiesta su descendencia divina, unido al Sol-Helios, por identidad de naturaleza[52]. Este comportamiento de Juliano como soberano ideal provocaba manifestaciones de fervor y admiración, plasmadas en un texto que recoge las súplicas que le dedicaron una vez muerto y que

45 Sobre las virtudes cfr. HUART, P.: *op. cit,* p. 106 ss., BOUFFARTIQUE, J.: *op. cit.* pp. 22-25; ATHANASSIADI, P.: *op. cit.*, p. 134 s., 172-4.

46 Esta virtud introducida por Juliano aparece en la carta 89 b dedicada a Teodoro donde explica que el hombre cómo ser político tiene la necesidad de practicar la filantropía (289 b); *«todo hombre es para el hombre un familiar»* (291 d); posteriormente trata del amor entre los dioses y entre los hombres (305 a).

47 HUART, P.: *op. cit.* p. 20; NERI, V.: *op. cit.*, pp. 138 s., habla de una filantropía imperial; y BOWERSOCK, G. W.: *op. cit.*, pp. 87 ss., habla de una filantropía como expresión de *pietas.*

48 FONTAINE, J.: «Le Julien d'Ammien Marcellin» en *L'Empereur Julien,* Paris, 1978, pp. 54 s.; NERI, V.: *op. cit.*, pp. 77-110.

49 Cfr. PETIT, P.: *op. cit.*, pp. 80-84.

50 DESSAU, H.: I. L. S. 751.

51 *Orientis Graecae Inscriptiones selectae* 520.

52 LACOMBRADE, Ch.: «Notes sur les Césars de l'empereur Julien», *Pallas* XI, 1962, pp. 47-67; ALONSO NÚÑEZ, J. M.: «Política y filosofía en «Los Césares» de Juliano», *Hisp. Antiq.*, IV, 1974, pp. 315-320.

habían sido escuchadas[53]. Nock interpreta esta acción como una respuesta pagana al papel de los santos cristianos e incluso constata que en la polémica cristianismo-paganismo Juliano fue investido con los poderes de un santo, pero no se trata de una deificación[54]. El modelo pagano del rey-filósofo podía ser asimilado al modelo cristiano del «mejor soberano».

En síntesis, podemos concluir que toda la teoría política expresada por Juliano en esta carta y en otros discursos, puede plantear dos aspectos, puestos de manifiesto por algunos investigadores[55], que aparentemente parecen contradictorios. Por un lado, se va nutriendo de categorías ideológicas propias de Platón y de los estoicos al presentar su modelo de rey-filósofo; y, por otra parte, sitúa en lugar preponderante la categoría de la βασιλικῆ ψυχῆ y de los *basiliqai aretaì*, sobre sí mismo incluso, conceptos que se remontaban a los textos herméticos y que, junto a la *imitatio dei*, estaban muy difundidos en la ética antigua desde la época clásica hasta el pensamiento de la tardía antigüedad[56]. Este *basileus* terrenal tendrá su correspondencia en la visión cósmica julianea, y será allí donde alcance su mayor coherencia y justificación, como veremos posteriormente. Lo importante a nivel político era que este rey debía de actuar de forma intachable, para obtener la apariencia divina y pueda contrastarse con la tiranía que caracteriza a los usurpadores[57].

Juliano manifiesta al final de la *Carta a Temistio* su convencimiento de que no posee *«una educación adecuada ni una naturaleza superior»*, según los presupuestos de su teoría política, vertidos en el conjunto de esta epístola y de otras más, para desempeñar adecuada y eficazmente ese importante papel. Por eso, pide la ayuda de los dioses y de los filósofos, para que no exijan excesivas cosas de él, sino que quede todo en manos de dios y, de esta forma, *«pueda yo justificar mis errores y, por el contrario, si todo sale bien, es a dios a quien tendré que atribuir todo y a vosotros os exhorto a que reconozcáis este agradecimiento»* (267 a-b). Ayuda pide igualmente a la madre de los dioses, Cibeles, *«para obtener la perfección en la teurgia y en todas las obras que emprendamos en el orden político y militar, y la virtud unida a la buena fortuna»*[58]. Pero Juliano ya sabe que contaba con ayuda del dios[59] y optó por el ejercicio del poder político al tener la convicción de que había sido elegido por los dioses para cumplir ese *servitium* en el mundo y salvar a la humanidad. Ante la elección divina, como consecuencia de su conversión, sus dudas sobre la conveniencia de pasar de la vida contemplativa a la vida activa quedaron despejadas, los dos actos se yuxtaponen y forman parte del mismo proceso.

En otros escritos julianeos, como el discurso sobre los cínicos, el tratado sobre *La madre de los dioses* y sobre todo el *«Himno al Rey Helios»*, sus razonamientos sobre la configuración y sistematización de la teología platónica se modelan a las necesidades espirituales del paganismo tardío. Esta formulación debía de expresar a nivel teórico una buena relación entre el Estado y

---

53 LIB. Or. XVIII, 304.

54 NOCK, A. D.: «Deification and Julian», *J.R.S.* 47, 1957, pp. 120 ss; pero GREG. NAZ. IV, 94 lo califica de o *néos thes* y LIB. XVIII, 2; 121; XVII, 27; XV, 69; XIII, 42 lo considera como el salvador que había llegado para salvar a la humanidad de una muerte moral y espiritual.

55 PETIT, P.: *op. cit.* p. 85; habla de un aspecto liberal y una teocracia; ATHANASSIADI, P.: *op. cit.*, pp. 161-2.

56 CALDERONE, S.: «Teología política, successione dinástica e consecratio. in etá costantina», en *Le Culte des souverains dans l'Empire romain*, Geneve, 1972, p. 231.

57 BROWNING, R.: *op. cit.* p. 132, considera que aunque Juliano se debatió siempre entre estos dos modelos de *basileus*, en la práctica política su gobierno fue tan autocrático como el de Constancio.

58 *A la madre de los dioses,* 180 b-c.

59 *Carta 14* a Oribasio, 385 c. *«cuento como aliado con el dios que me colocó en este puesto»*.

los dioses, ya que de esta relación dependía la prosperidad del Imperio. Hay que tener en cuenta que precisamente la religión pagana tradicional carecía de un cuerpo doctrinal coherente bajo el que pudieran subsumirse diversas prácticas rituales y culturales. Los cultos paganos fueron en su mayoría panteístas o monoteístas, adoraban a un solo dios, bien la monada de los neoplatónicos o al *Sol-Invictus*, y consideraban a los dioses como emanaciones de lo Uno. Combinaban una filosofía neoplatónica con un respeto por los mitos paganos, que interpretaban alegóricamente, y por las prácticas cultuales de tipo mistérico, que consideraban como símbolos de verdades esotéricas[60].

A finales del s. II y durante el siglo III tuvo lugar una reinterpretación de los cultos tradicionales, que desembocó por medio del sincretismo religioso en una forma de monoteísmo, pero no exclusivo como el cristianismo, y en el que la existencia de un dios supremo no entraba en contradicción con el culto a otros dioses subordinados que serían sus hipóstasis. Incluso el neoplatonismo, de Yámblico en adelante, proporcionó una interpretación metafísica de la relación entre deidades supremas y subordinadas[61], y haría posible la configuración de un credo pagano que pudiera ser aceptado por todos, aunque practicasen cultos diversos[62]. De esta forma, Juliano intentaría formular una doctrina teológica, que pudiese de forma predominante entrar en concurrencia con el cristianismo, como expresión de una comunidad que participaba solidariamente en un proyecto religioso y espiritual en común. Por tanto, lo que Juliano pretende es dar solución a los complejos problemas en los que el paganismo se debatía en su lucha por la supervivencia frente al cristianismo cada vez más extendido. No es, como algunos investigadores han considerado, una vuelta reaccionaria y retrógrada a las ideas del pasado clásico para restaurar el estado de época clásica[63], ni tampoco se trata de un «deliberado propósito de platonizar el Estado»[64]. Estas valoraciones están basadas en aspectos, que aún siendo importantes, no justifican por sí solos estos planteamientos.

En el himno al *Rey Helios* es donde Juliano, de forma compleja, articula su teología o su cosmogonía, en el sentido de un cuerpo de doctrina sobre el mundo y el hombre. Desarrolla una concepción universalista de la religión, pero sin soslayar el respeto debido a los dioses y religiones locales. Estos dioses locales, representantes de la vida colectiva de las ciudades, ocupan, como explicaremos posteriormente, un puesto según su función en el panteón cósmico presidido por el rey-Helios, que es a su vez el divino soberano del Imperio universal[65]. En este monoteísmo solar se sientan también las bases para un sincretismo universal, que incluye a cualquier divinidad.

---

60 JONES, A. H. M.: *The Decline of the Ancient World*, London, 1966, p. 324; sobre la interpretación de los mitos, cfr., VERNIERE, I.: *op. cit.*, pp. 105-18.

61 JAMBLIQUE: *Les mystéres d'Egypte*, Les Belles Lettres, Paris, 1966, t. II, 1-2. Sobre estas cuestiones véase CUMONT, F.: *Lux Perpetua*, Paris, 1949, pp. 372-38; DODDS, E. R.: «Theurgy and its Relationship to Neoplatonism», *J.R.S*, 37, 1947, pp. 55-69; FESTUGIERE, A. J.: *op. cit.* I-IV; LEWY, H.: *Chaldaean Oracles and Theurgy*, Le Caire, 1956.

62 BROWNING, R.: *op. cit.*, pp. 167 s.

63 DVORNIK, F.: «The Emperor Julian Reactionary Ideas on the kingship», *Late classical and Maed. Stu. in Honour of A. M. Friend*, Princeton, 1955, pp. 71-81; *Early Christian and Byzantine political philosophy* II, 1966, pp. 660 ss.; DOWNEY, G.: «The Emperor Julian and the Schools», *C I*, 53, 1957, pp. 97-103; HARDY, C.: «The Emperor Julian and his School Law», *CH Hist*, 37, 1968, pp. 31-40.

64 COCHRANE, Ch.: *op. cit.*, p. 276.

65 La idea de la eternidad de Roma relacionada con una piedad solar de los súbditos aparece en *Los Césares y contra Galileos* cfr. ATHANASSIADI, P.: *op. cit.*, pp. 278 s.

De esta forma, Juliano intenta fundir la tradición greco-romana con su helenismo. Esta helenización se expresa netamente en la interpretación que Juliano hace de viejos mitos romanos[66]. Dicha propuesta ha conducido a J. P. Weiss a considerar que el discurso al *Rey Helios* es revelador de esta ideología nueva «romana» reformada por Juliano[67].

La teología política expuesta en este himno, como sabemos, estaba basada en un manual de teología pagana escrito por *Salutius Secundus* titulado *Sobre los dioses y el universo.* Este texto trata, de forma breve, de la naturaleza de los dioses, que es inmortal, inmaterial e inespacial; también alude al valor de los mitos que, aunque falsos, nos acercan a la verdad de los dioses. Trata de la naturaleza del Universo, del alma humana, del destino y de la providencia, de la necesaria felicidad del dios. En definitiva, su finalidad era dar respuestas a las objeciones hechas por los cristianos al paganismo tradicional[68]. Tiene como base el pensamiento de Platón, pero se articula de forma sistemática y presenta una base racional y filosófica necesaria para responder a la confusión de creencias y prácticas que constituían el paganismo de esta época; al mismo tiempo que podía competir con el cristianismo. Esta obra, al igual que el Himno de Juliano, iría dirigida a los sectores cultos de las ciudades para conseguir su adhesión y evitar su conversión al cristianismo. En estos círculos se había producido una fusión entre el paganismo más tradicional, la filosofía neoplatónica y la práctica de rituales mistéricos para conseguir la salvación personal. De aquí se desarrolló un movimiento espiritual que enlazaba más con las tradiciones helénicas, y que resistió y se enfrentó con la acción del cristianismo; pero, al mismo tiempo, estos sectores sociales, además de defender estas manifestaciones religiosas, defendían las formas organizativas alto-imperiales ya caducas, donde la iniciativa de las oligarquías municipales era mayor[69].

En este sentido Juliano, *Salutius* y otros escritores de su época sentían la preocupación por el futuro del Imperio romano, como estado, o más bien, como expresa Paschoud por la «Idea» de un estado como expresión de una ética política, de una cultura, de una civilización, y, por tanto, de una ideología patriótica[70], que pretende extender entre los romanos un interés por los valores culturales y políticos de su civilización frente a los problemas creados por el cristianismo y por la propia invasión bárbara, fenómenos, que para algunos, y entre ellos Juliano, significaban la destrucción del Imperio Romano.

En el contexto de la expansión de las religiones orientales y dentro del proceso de un sincretismo cada vez más estrecho, los romanos fueron reelaborando nociones y principios dentro de un sistema religioso monoteístico y coherente, que serviría para redefinir su religión tradicional y además competir con el cristianismo, al adecuarse mejor a las necesidades espirituales y religiosas de los habitantes de un mundo cada vez más universal e individualista. De esta forma, se podría conseguir una cohesión ideológico-religiosa entre todos los súbditos del Imperio, integrándolos, a partir de aquí, en un proyecto común.

Las mismas religiones orientales contribuyeron a considerar a Helios como dios supremo y

---

66 El culto a Cibeles y el mito desarrollado en su discurso *«Sobre la madre de los dioses»* es una buena prueba de este proceso, cfr. VERNIERE, I.: *op. cit,* pp. 105-114.

67 «Julien, Rome et les Romains» en *L'Empereur Julien,* pp. 130 ss.

68 BROWNING, R.: *op. cit;* pp. 139-40; 167.

69 Toda esta problemática es analizada por CRACCO RUGGINI, L.: «Arcaismo e conservatorismo, innovazione e rinnovamento (IV-V secolo)», en *La trasformazioni della cultura nella Tarda antichitá,* I; Catania, 1982, pp. 133-156; id., *Simboli di bataglia,* pp. 23 ss.; BOWERSOCK, G. W.: *Greek Sophists in the Roman Empire,* Oxford, 1969.

70 PASCHOUD, F.: *Roma Aeterna,* Bibli. Helv. Rom., 1967, pp. 324 ss.

creador del Universo. Se identificaba con Baal, Zeus, Apolo y otras divinidades solares. Se le aplicó el epíteto de *invictus* y se asimiló a Mitra[71]. El emperador Heliogábalo se proclamó a sí mismo hijo de Helios, pero este gesto no fue bien visto y no ayudó a que se propagase la idea de una monarquía solar debida a la *Gratia Dei* [72]. Aureliano consagró la autoridad del *Sol-Invictus* como un culto oficial estatal en 274 dedicándole un templo e instituyendo los juegos cada cuatro años en honor del *Sol Agon,* como el mismo Juliano expresa en su himno (155 b)[73]. Esta práctica de unificación religiosa era una expresión de la unidad política conseguida por Aureliano.

Juliano se identificaba con esta tradición y en el discurso *Al Rey Helios* reconoce que su *pietas* por este dios le vino desde niño y su pasión por la astrología fue paralela a su pasión solar (130 c-d), y se inició en tales misterios, que eran los de Mitra [74]. Pero, además, en su discurso *Contra el cínico Heraclio,* por medio de una parábola asegura que su *imperium* ha sido decretado por el dios Helios *«para recomponer todo lo que sus antepasados hicieron»;* en este sentido su gobierno al frente del Estado romano ha sido cumpliendo la voluntad divina (227 c-234). De esta forma, Helios-Mitra se manifiesta como el dios protector del Imperio romano, como el propio Juliano expresa al hablar en nombre de todos los romanos[75]. Además sus acciones no sólo se expresaban como un suceso en el drama del mundo[76], sino que principalmente fueron concebidas como *exemplum* para la redención, y, en este sentido, fue asimilado por su equivalencia, al *Logos* cristiano[77], es decir, como un eslabón entre dios y el hombre. Juliano va desarrollando a lo largo de todo el discurso su concepción filosófica del origen solar de la realeza y su teología imperial en la que queda subsumida su idea del rey-filósofo, pero sin que significase un abandono de este concepto, como algunos investigadores manifiestan[78].

Juliano teniendo como base filosófica un pasaje de *La República* de Platón (508 b), establece una relación de filiación entre Helios, Sol y el Bien, expresada en algunos pasajes del Himno: *«El rey Helios, señor de todo el orden y primer agente en la creación del mundo físico, desciende de la idea del Bien»* (133 b, 144 d) y su imagen es el sol visible. Todo lo que sigue forma parte de la explicación que Juliano, siguiendo a Yámblico, hace de una cosmogonía basada en Helios como creador del Universo; *«Universo divino que se extiende desde la cumbre de la bóveda celeste hasta la extremidad de la tierra bajo la providencia del dios, y que ha existido desde la eternidad y existirá eternamente en el futuro»* (132 c). De este dios supremo derivan por emanación otros seres divinos, que son los enlaces entre el mundo inteligible, el

---

71 Sobre Helios = Mitra cfr. CUMONT, F.: *Les mysteres de Mithra,* Paris, 1913; VERMASEREN, M. J.: *Mithras. The secret god,* London, 1963.

72 HALSBERGHE, G. H.: *The cult of Sol Invictus,* Leiden, 1972, pp. 60 ss.

73 ATHANASSIADI, P.: *op. cit.* p. 77.

74 CUMONT, F.: *Textes et monuments figurés relatifs aux mystères de Mithra,* Bruxelles, 1894-99, I, p. 357; id., *Les mystères de Mithra,* Paris, 1913, p. 125; BIDEZ, J.: *op. cit.,* pp. 73-81; ATHANASSIADI, P.: *op. cit.,* pp. 61 s.; 72 ss.; TURCAN, R.: *Mithras Platonicus: Recherches sur l'hellénisatión philosophique de Mithra,* Leiden 1975, pp. 105-29, defiende que Juliano no era un iniciado de los misterios de Mitra sino de los de Helios, separando ambos cultos.

75 155 b: *«Si tras esto te dijese que también honramos a Mitra y celebramos juegos cuatrienales en honor de Helios, parecería que diría cosas demasiado modernas».*

76 NOCK, A. D.: «The Genius of Mithraism», *Essays,* I, p. 456.

77 BIDEZ, J.: *op. cit.,* p. 253; ATHANASSIADI, P.: *op. cit.,* p. 80; LEASE, G.: «Mithraism y Cristianity», *ANRW,* II, 232, pp. 1.316-30.

78 BIDEZ, J.: *op. cit.,* pp. 291 ss.; 348 ss.; ATHANASSIADI, P.: *op. cit.,* pp. 86 ss.

inteligente y el visible[79]. Esta estratificación configura una división jerárquica del orden divino. El primer principio, en términos platónicos, es el Bien, y en términos plotinianos es el Uno (132 d); o incluso la Idea de los seres o la Idea hipostatizada[80]: «ἰδεαν τῶν ὀντων,» lo inteligible absoluto: τὸ νοητὸν ξύμπαν. Es decir, que Juliano considera que el primer principio se sitúa por encima del ser y del conocer, y entonces dedica su discurso al segundo principio de la triada neoplatónica, es decir al dios-Helios, que en el mundo sensible tiene su réplica en el Sol como astro que expresa la imagen celeste.

Sin embargo, Juliano refiriéndose a Helios dice que *«el Bien, causa uniforme de los universales y modelo para todos... ha mostrado a Helios, dios muy grande y semejante en todo a él, como mediador entre los mediadores de las causas inteligentes y demiúrgicas»* (132 d 133 a)[81]; además *«ese hijo del Bien, semejante a él, es en el mundo inteligible respecto a la inteligencia y los objetos inteligibles lo que en el mundo visible es respecto a la vista y los objetos visibles»* (133 a). De ahí, que al ser Helios engendrado de su ser mismo y por su ser mismo, la semejanza con respecto al Bien o al Uno sea total[82].

En tercer lugar Juliano sitúa al disco solar, que es la manifestación visible de Helios, causa de la conservación de los seres sensibles, y lo mismo que el gran Helios es la causa de los dioses inteligentes, este otro sol lo es de los dioses aparentes (133 c). La indefinición con que Juliano presenta a este tercer dios es la causa por la que Foussard considera que este dios no será un dios que posea en sí mismo su propia sustancia, sino los rayos luminosos en donde se concentraba la presencia de Helios en el mundo visible y de donde se difunde su eficacia cósmica[83].

Esta triada divina tiene su correspondencia y reproducción en los diversos niveles del universo, según Yámblico, generándose así su cosmogonía: el Bien o el Uno tiene su réplica en los seres inteligibles, Helios en los inteligentes, y al disco solar le corresponden los astros y, de forma genérica, el mundo sensible. Esta correspondencia y reproducción es la que induce a Juliano a manifestar que *«hay dioses que tienen el mismo origen y la misma naturaleza que Helios, que cumplen la sustancia pura del dios y que, aunque son numerosos, constituyen en torno a él una sola forma»* (143 b)[84]. Es decir, que cada dios pluraliza la unidad de su esencia al diversificar sus poderes, y cada uno de estos poderes es a su vez un dios de rango similar, y, de forma inversa, la unión de todos los poderes forman, en palabra de Foussard, «l'essence inviolée de Dieu»[85]. De esta forma, Helios es concebido como gobernante entre los dioses inteligentes a los que *«llena de continuidad... y de inteligencia perfecta» (156 d); pero también interviene como mediador en el mundo visible, iluminando y transmitiéndole una parte de su belleza inteligible y llenando el cielo de los dioses que en torno a él se multiplican indivisiblemente y se le adaptan uniformemente»* (156 d); y, por último, actúa en la región sublunar en

79 Sobre estas cuestiones deribadas del pensamiento de YÁMBLICO: *Mystères d'Egypte*, VII, 1, véase, ROCHEFORT, Le: «Des dieux et des mondes» de Salutius et l'influence de l'emp. Julien», *Rev. Etud. Grec.* 1956, pp. 50-66; FOUSSARD, J. C.: *op. cit.*, pp. 202 ss.; BIDEZ, J.: *op. cit.*, p. 68 s.; ATHANASSIADI, P.: *op. cit.*, pp. 198-205; VERNIER, I.: *op. cit.*, pp. 110 s.; LINDSAY, T. M.: «The Triumph of Christianity», *The Cambridge Ancient History: I. The Christian Roman Empire*, C. IV, 1967, pp. 105-111.

80 COCHRANE, Ch.: *op. cit.*, p. 272.

81 Yámblico colocaba como centro del universo inteligente al *nous*, mientras Juliano sitúa a Helios. Es posible que esta idea proceda de la concepción astronómica del universo que situaba al sol en el centro del mismo.

82 Cfr. FOUSSARD, J. C.: *op. cit.*, p. 204.

83 FOUSSARD, J. C.: *op. cit.*, p. 205.

84 Cfr. FESTUGIERE, R. F.: *La revelation*, III, Paris, 1953; pp. 158-60.

85 FOUSSARD, J. C.: *op. cit.*, p. 205; VÉRNIERE, I.: *op. cit.*, pp. 109 ss.

donde asegura su eternidad recibida, vela por el conjunto del género humano, por la ciudad de Roma y por el mismo Juliano, el cual al final del Himno le suplica que le conceda *«el éxito en los asuntos humanos y divinos»* y le conceda gobernar, durante el tiempo que designe, de forma provechosa para él y útil para el estado romano (157 b), y, por tercera vez, vuelve a suplicar que el rey del Universo, Helios, le sea propicio y le conceda una vida buena, una sabiduría más perfecta y una inteligencia divina (158 b).

De estos planteamientos julianeos podemos extraer dos conclusiones. En primer lugar, Helios se erige en el mediador y salvador del Universo, pero, además, y es lo interesante a destacar, es el salvador del Estado romano, en última instancia; pero esta acción salvadora se va garantizando por medio de la actuación de su elegido para gobernar el Imperio, es decir, Juliano. De esta forma, la relación entre Helios y Juliano no sólo es personal sino también dinástica (131 c) y, además, la salvación no es sólo personal sino también pública, colectiva. Juliano como *soter* se puede asimilar al soberano helenístico que era un salvador[86].

En segundo lugar, queda subsumida en su teología política la idea que él tenía sobre la ley y que expresó en su *carta a Temistio*. En esta epístola decía que el soberano debía de estar sometido a la ley, ya que *«la ley es la inteligencia sin deseo»* (261 c) y que *«han sido establecidas por alguien de inteligencia y alma purificada»* (262 a). Pero, si el soberano es esa inteligencia divina por deseo y elección expresa del rey Helios (158 c), como es el caso de Juliano, se produce una asimilación de Juliano como rey y la ley, garantizando a los súbditos el mejor gobierno y la salvación colectiva[87]. Esta asimilación se manifiesta incluso en la utilización de un léxico común en ambos pasajes, hecho que intensifica la identificación pero además queda incorporada en su persona la concepción del soberano ideal que respeta las leyes, ya que el propio Juliano es la inteligencia divina de la que no sólo emana la ley sino que además es la ley misma[88]. La teoría política articulada en su teología filosófica presenta pues una cohesión total aún dentro de su complejidad y aparentes contradicciones.

De esta forma, Juliano en su Himno teorizaba sobre la concepción monárquica del *cosmos*, concepción que hundía sus raíces en el pensamiento helénico, aunque tamizado lógicamente por la propia experiencia romana. Desde un punto de vista teorético no se puede negar que esta concepción expresaba una autocracia del poder, aunque respetaba la dignidad de los súbditos[89]; además los hombres podían ver que sus aspiraciones se cumplirían tanto más cuanto el emperador —Juliano— se asemejase más al modelo del rey-filósofo, modelo que él mismo había concebido como presupuesto teórico en la carta a *Temistio* y en otros escritos; y que ajustándose a este modelo sería más parecido a la divinidad[90].

En el entramado de esta teología filosófica pensamos que hay que situar la alternativa por la que optó Juliano en su actuación política. De ahí, que su política religiosa, incluida su ley escolar del 362 y su posterior desarrollo hasta la configuración de una Iglesia pagana, que tanta polémica ha creado en la historiografía cristiana como en la historiografía actual, haya que

86 BERANGER, J.: *op. cit.*, pp. 172 ss.; 278.

87 Ideas diferentes son defendidas por CANDAU MORÓN, J. M., en «La filosofía política de Juliano», *Actas 1.er Congreso Peninsular de H.ª Antigua*. V. III, Santiago de Compostela, 1988, pp. 197-205; y en «Teocracia y Ley: La imagen de la realeza en Juliano el Apostata» en *La imagen de la Realeza en la Antigüedad*, Madrid, 1988, pp. 181-89.

88 BÉRANGER, J.: *op. cit.*, p. 284 habla del soberano como encarnación de la ley inmanente administrando el universo.

89 BERANGER, J.: *op. cit.*, p. 284.

90 *Contra los cínicos incultos*, 183 a b; 184 a; 185 b.

comprenderla como acción ineludible en sus objetivos de restaurar a todos los niveles el helenismo *versus* cristianismo, para que pudiesen cumplirse con total eficacia los presupuestos teóricos expresados en su cosmogonia y lograr «la salvación» del estado romano. De esta forma la teología política de Juliano se configura como expresión de la lucha ideológico-religiosa en la controversia paganismo-cristianismo que se desarrolló en el siglo IV d. C.

Todas estas cuestiones tienen su explicación última en un tipo de concepción del poder y del Estado, metafísica, trascendente, heroica; y no social, ni histórica. Así, el poder y el Estado se confunden con la gloria, la salvación en el más allá y con un reino sustancial del ser.

Cristianismo y aculturación en tiempos del Imperio Romano, **Antig. crist. (Murcia) VII, 1990**

EL CRISTIANISMO Y LAS MUTACIONES SOCIALES DEL NOROESTE PENINSULAR

DOMINGO PLÁCIDO SUÁREZ
Universidad Complutense

SUMMARY

The ancient Christianity entered into Galicia in two waves, representatives of the process of aculturation in this area. The first wave, bearers of the Priscilianism, persisted in the violent branch of the Monks. The second wave, heir to the transformations which took place after Martin of Dumium meant the alineation of the rural system to a new facet of the Christianism which had reached again the town comming from the rural world and for that reason resuted to be effective in this same environment.

Las cuestiones referentes a la aculturación no pueden enfocarse de una manera simple y lineal. Es preciso, por el contrario, tener en cuenta la complejidad de los diversos factores en juego, que responde, no sólo a la diversidad de las civilizaciones que entran en contacto, sino a los diferentes aspectos con que se presenta su realidad, desde las transformaciones económicas y sociales a la fluidez del proceso evolutivo de las ideas, con el agravante representado por el tiempo como elemento indicativo de los cambios constantes. Si hablamos de las mutaciones sociales del noroeste y del cristianismo, hemos de considerar por lo menos:

— que las transformaciones del noroeste están en relación compleja con las mutaciones del resto del imperio romano.

— que al entrar en contacto con el cristianismo lo hace porque entra en contacto con sociedades en que éste se halla más o menos difundido.

— que los contactos con el cristianismo influyen en las mutaciones mismas.

— que a lo largo del período de contacto el cristianismo también se encuentra en proceso de transformación, no ajeno a lo que ocurre en el resto del imperio.

— que los factores influyentes pueden proceder de lugares muy diversos, dado que el imperio es de hecho un mundo complicado y multiforme, pero también mutuamente comunicado de modo que es posible recibir influencias de Oriente, de África, de Roma, de las Galias, de Bretaña y, desde luego, del resto de la península ibérica.

— que esta misma realidad resulta, en consecuencia, lo suficientemente homogénea y lo suficientemente variada para que los procesos culturales puedan interconectarse, pero también para que permanezcan rasgos individualizados en cada uno de los puntos que configuran el imperio en su totalidad.

— que los planos en que se verifica la aculturación han de contar con los niveles sociales, pero no se corresponden mecánicamente con ellos.

Hechas estas consideraciones, que no pretenden ser exhaustivas, trataremos de acercanos al problema desde todos los ángulos posibles.

La realidad social de Galicia en el siglo IV puede considerarse como producto de las fuertes influencias ejercidas por la vida rural. Al relativamente escaso desarrollo urbano existente en la región a lo largo de toda su historia antigua, se suma lo que puede considerarse como una crisis bastante generalizada de las estructuras urbanas, principalmente debida a la transformación de las funciones que desempeñaban en las zonas más romanizadas. En éstas, en algunos casos, la capacidad de transformación para adaptarse a las nuevas condiciones fue mayor. Mérida, por ejemplo, sobrevive gracias a su capacidad para adaptarse a su nueva función como ciudad, en un proceso en que la labor de la iglesia se hizo consustancial a la articulación de las estructuras urbanas. En la Galicia romana, en cambio, la existencia de la ciudad y la pervivencia de su función, transformada, resultó en líneas generales más conflictiva, lo que influyó sin duda en el modo de penetración inicial del cristianismo, mejor preparado en ese momento para adaptarse a las condiciones de una vida urbana previamente floreciente. De hecho la historia inicial del cristianismo es la de su difusión por las ciudades que emprendían un proceso de cambio en lo que a su funcionalidad social e integradora se refiere.

Junto a la carencia de una intensa vida urbana se produce un deterioro que se ve acompañado de nuevas transformaciones en la vida rural. Si el tipo de la *villa* que en el alto imperio habitualmente se encontraba, desde el punto de vista económico, vinculada a los mecanismos de la economía urbana, no tiene en Galicia una existencia digna de consideración, en cambio, la nueva *villa*, la que tiende a la autarquía y se desprende de la ciudad como centro económico, resulta allí mucho más frecuente. Ya se ha hecho notar[1] que esto no resulta contradictorio con la persistencia, o incluso el renacimiento o reocupación, de determinados castros, indicativos de esa realidad en que convive, de modo conflictivo, la explotación señorial, producto de la concentración de la propiedad, con las comunidades agrarias y con unos sistemas de defensa de rasgos bastante primitivos. Todo ello se verá potenciado por el deterioro general de las condiciones favorecido por las invasiones, en las que se destacó la capacidad defensiva de los *castella* [2]. Tal situación, como producto de la crisis, pero también como pervivencia de épocas prerromanas, favoreció que sobrevivieran en la misma región las formas religiosas de carácter primitivo que de hecho nunca habían quedado ni eliminadas ni totalmente absorbidas en la religiosidad oficial del imperio.

---

1 TRANOY, A.: *La Galice Romaine. Recherches sur le nord-ouest de la penisule ibérique dans l'Antiquité.* Paris. De Boccard, 1981, p. 422.

2 HIDACIO: *Crónica,* 91, con comentario de TRANOY, A., París, les éditions du cerf, 1974.

Este panorama influyó sin duda en el modo en que penetró el cristianismo en el noroeste hispano y en las formas que adoptó en el momento de extenderse entre poblaciones con estas características. Desde el punto de vista de la organización se ha hecho notar que, todavía en época sueva, la zona norte de Galicia se estructuraba en parroquias que correspondían más a unidades gentilicias que a asentamientos bien delimitados[3] y que los *castella*, según Hidacio[4], constituyen la forma de defensa más segura (*tutiora*) frente a las invasiones. Esta misma estructuración es la que se considera como fundamento para el modo específico en que se organizan los obispados y para explicar las relaciones entre éstos y las comunidades. En gran parte, el problema del priscilianismo halla su explicación en las relaciones entre ciudades y zonas rurales, entre romanización e indigenismo, tal como se encontraban en el momento de la primera cristianización de la zona[5]. De este modo, se ha llegado a comparar el papel desempeñado por la figura de Prisciliano con la de un druida, íntimamente relacionado con el simbolismo lunar[6] en lo que resultaría una continuación directa de la función sacerdotal dentro de los pueblos prerromanos. De este modo, la visión que ofrece Prisciliano de la misión cristiana resultaba difícilmente compatible con la que se desprende del modo habitual de difusión, a través de las sociedades urbanas romanizadas[7]. Para que tal fenómeno se produjera, sin embargo, era preciso que, al lado de las condiciones históricas de Galicia, existiera una específica situación dentro de los sectores poderosos e ilustrados de la población que permitiera la presencia de figuras como la del propio Prisciliano.

Al margen de precisiones doctrinales, la figura de Prisciliano puede integrarse dentro de un amplio grupo de intelectuales cristianos del siglo IV[8], que en occidente colabora a la transmisión y adecuación de determinadas formas de concebir la espiritualidad cristiana, originadas en la zona oriental del imperio, donde la integración de las jerarquías eclesiásticas urbanas dentro de las estructuras sociales del poder había provocado el rechazo individual o colectivo en sectores del cristianismo que colaboraron a la aparición del monacato. Parece que, desde el primer momento, el fenómeno se hizo asimilable a las necesidades políticas y económicas de la clase dominante[9]. Con todo, el carácter marginal del movimiento se conservó con cierta persistencia.

---

3 Cf. CABRERA, J.: *Estudio sobre el priscilianismo en la Galicia antigua*. Universidad de Granada, 1983, pp. 180-181. DÍAZ MARTÍNEZ, P. C.: «Los distintos «grupos sociales» del noroeste hispano y la invasión de los suevos», *Studia Historica*, I, 1, 1983, p. 86.

4 En el texto citado *Supra*.

5 Ver CABRERA: *op. cit;* BARBERO, A.: «El priscilianismo ¿herejía o movimiento social? *CHE* (1963)= *Conflictos y estructuras sociales en la España antigua*. Madrid, Akal, 1977, pp. 77-114, entre la abundante bibliografía sobre el tema.

6 CABRERA, p. 123; DONALDSON, L.: *Martin of Tours*, Londres, Routledge and Kegan Paul, 1980, p. 60, lo hace con Martin de Tours, pero ver sobre ello *infra*. Sobre la «resurrección» del druidismo, CLAVEL LEVEQUE, M.: «Mais où sont le druides d'antan? Tradition religiese et identité cultuelle en Gaule», *DHA*, 11, 1985, 557-604.

7 DÍAZ Y DÍAZ, M. C.: «La cristianización de Galicia», *La Romanización de Galicia*, La Compañía, Ediciones del Castro, 1976, pp. 111-112; TRANOY, A.: *Galice*, p. 428; «Les Chrétiens et le rôle de l'évêque en Galice au Vème siècle». *Actas del Coloquio internacional sobre el Bimilenario de Lugo*, Lugo, Patronato del Bimilenario de Lugo, 1977, p. 249; «Remarques sur les permanences et les mutations dans la Galice antique: le rôle des Villes», *Actas del II seminario de Arqueología del Noroeste* (Santiago de Compostela, 1980), Madrid, Ministerio de Cultura, 1983, p. 201.

8 FONTAINE, J.: «Panorama espiritual del Occidente peninsular en los siglos IV y V: por una nueva problemática del priscilianismo» *Actas de la I Reunión Gallega de estudios clásicos*. Santiago de Compostela, 1981, pp. 190-191; 193.

9 DANIELOU, J.; MARROU, H. I.: *Nouvelle histoire de l'Eglise. I. Des origenes à Saint Gregoire le Grand*, Paris, Seuil, 1963, pp. 313 (Antonio), 317 (Pacomio), 318 (Basilio), 319 (Jerónimo).

El traslado a occidente se produjo, desde luego, en condiciones diferentes. Y en ese proceso es donde desempeña un importante papel Martín de Tours[10]. A partir de las tradiciones del monacato oriental, éste inicia un proceso de adecuación con el objetivo de hacerlo válido para las condiciones del occidente, sobre todo de la Galia, zona en que, en el Suroeste sobre todo, se dan condiciones históricas relativamente similares a las del noroeste peninsular[11]. Si las prácticas del ascetismo en el desierto resultaban atractivas para las corrientes espirituales de occidente, su aplicación concreta, sin embargo, daba al retiro un contenido nuevo, favorecido por la misma topografía de lugares como Ligugé o Marmoutier. Este último significaba además la proximidad a la ciudad y simbolizaba que ya quedaba rota la antítesis entre monacato y episcopado de carácter urbano. Martín representa la síntesis entre la tradición monástica y la situación en que se encuentra la iglesia en algunas regiones de occidente, entre la ciudad y el campo, entre la romanización y el primitivismo céltico, entre el episcopado y el monacato[12]. También desde el punto de vista económico, las nuevas instituciones se transforman en unidades aptas para integrarse en las estructuras que se hallan en vías de nacimiento al final del mundo antiguo[13]. Gracias a Martín, el cristianismo sale de las ciudades y de difunde entre los rústicos a costa de sus creencias primitivas[14]. En su biografia, quedaban reflejados los problemas reales de la época: decuriones, soldados, esclavos y monjes[15] desempeñan un papel clave en la articulación de las realidades cristianas. Así, puede constituirse en vehículo de sus ideas, arropadas en consideraciones sobre problemas de la realidad cotidiana.

Los elementos ascéticos que resultaban discordantes con la sociedad clásica urbana conservaban sus carácter en el ascetismo representado por Prisciliano. En cambio, en Martín se alteran lo suficiente como para adaptarse a las estructuras occidentales en transformación. Aquél, aun dentro de la aristocracia, creía que el bautismo representaba una ruptura total con la vida anterior[16]. Los discípulos de Martín, y entre ellos Paulino de Nola, pasan sin solución de continuidad, en lo cultural, del paganismo al cristianismo[17]. El ascetismo representa fundamentalmente una huida[18], de tono bucólico, que se vincula estrechamente con la cultura clásica pagana, adaptada así a las necesidades de la nueva aristocracia cristiana. Martín mismo permanece en cierto modo como una incógnita. No es posible determinar con claridad hasta qué punto la figura conocida está deformada por la imagen que transmiten sus discípulos. En cierta medida representa al mismo tiempo la oposición al episcopado y su integración en él, lo que de otra parte significa también la transformación de sus funciones en las zonas rurales. De igual modo, Martín de Tours adopta una postura relativamente conciliadora en todo lo referente al priscilia-

---

10 FONTAINE: *cit*, p. 199.

11 DÍAZ MARTÍNEZ, P. C.: «Ascesis y monacato en la península ibérica antes de siglo VI», *Actas del I Congreso Peninsular de Historia Antigua* (Santiago de Compostela 1-5 de julio de 1986), ed. por. G. PEREIRA. Univ. de Santiago, 1988, III, p. 211.

12 GOBRY, I.: *Les moines en Occident* Paris, Fayard, 1985, II, pp. 101, ss. FONTAINE, J.: Comentario a *Vita Martini*, 9. París. Les éditions du cerf, 1969, p. 639.

13 DÍAZ MARTÍNEZ, P. C.: «Del rechazo de la riqueza a la aparición de un patrimonio monástico. Evolución doctrinal de la Iglesia primitiva», *Studia Historica*, II-III, 1, 1984-85, 215-224.

14 *Vita*, 14-15. Cf. FONTAINE: Comentario, p. 763.

15 DONALDSON,: pp. 21-22 y 33.

16 BROWN, P.: *Religion and Society in the Age of Saint Augustine*. Londres, Faber and Faber, 1972, pp. 193; 200.

17 FREND, W. H. C.: «Paulinus of Nola and the last Century of the Western Empire», *JRS*, 59, 1969, p. 3.

18 *Id.*, p. 8.

nismo, y es calificado de hereje por Itacio[19], por lo que se discute el parentesco que puede existir entre el ascetismo de Prisciliano y el suyo[20]. Por otro lado el priscilianismo tuvo repercusiones en Aquitania[21].

Pero Martín, del mismo modo que adapta a las realidades galas el monaquismo oriental, también se integra y no lleva su búsqueda del ascetismo al choque frontal con los sectores dirigentes, aunque siempre debió de estar al borde de él. Su figura pudo convertirse así en un símbolo de la nueva forma de cristianismo: ascético, pero al mismo tiempo capaz de convivir con las nuevas estructuras, con una actitud constantemente crítica ante ellas. Hidacio, en *Crónica*, 13b, del año 386, ferozmente antipriscilianista, atribuye a Martín una actitud hostil ante el movimiento de origen hispano, cuando ya Martín se ha convertido en símbolo del monacato positivamente aceptado, frente a un ascetismo ante el que un personaje como Hidacio no puede admitir posturas conciliadoras.

De otro modo la aprecia en cambio Sulpicio Severo, que acoge con complacencia la postura conciliadora de Martín ante el priscilianismo. Para él, se trata de colocarlo entre el priscilianismo y los obispos, de dejar claro que no pertenece a la serie de los obispos que colaboran con el poder, pero al mismo tiempo de rechazar de manera muy evidente lo que en un personaje taumatúrgico y carismático podía dar lugar a confusiones como las que afectaron a Prisciliano[22].

Con el monacato martiniano pasaron a hacerse aceptables los rasgos ascéticos que resultaban chocantes, porque, a partir de él, se produce una adecuación en que no fue pequeño el papel de Sulpicio Severo como biógrafo e historiador. Gracias a éste último, no sólo se dio a conocer la vida del obispo de Tours y la historia de la época, sino que ayudó a configurar la imagen de un asceta capaz de servir de modelo a los sectores poderosos de la sociedad occidental del bajo imperio. Las ideas que antes se difundían entre sectores de «clases medias» de las ciudades de oriente, a través del rechazo representado por el anacoretismo, se integran entre los sectores romanizados de occidente, en el momento de la crisis de la vida urbana y de la colocación en un plano protagonista de los centros rurales como ejes económicos y culturales[23]. Los protagonistas de la vida cultural tienden ahora, en efecto, a retirarse del bullicio de la vida urbana. Las nuevas prácticas e ideas deben quedar, sin embargo, bien diferenciadas de las anteriores. En este terreno se sitúa la *Vita Martini* de Sulpicio Severo, que hace del obispo de Tours un modelo del ascetismo que se mueve hacia el episcopado y sirve de modelo al monacato de nuevo cuño.

En torno a la figura de Martín de Tours se aglutinó un grupo de intelectuales de sólida formación clásica, que conoció de un modo o de otro la experiencia ascética, que reconvirtió sus fortunas y transformó el espíritu de las relaciones sociales que le rodeaban y que, a partir de una inspiración oriental más o menos fuerte, tendió a difundir el monacato convertido en un nuevo sistema de convivencia adaptado a las circunstancias históricas. El viaje a oriente se convierte en un motivo de fortalecimiento ideológico, pero en occidente nunca se hace exactamente lo mismo. Así ocurre en el caso de Martín, pero más aún en el de Paulino de Nola o el propio

---

19 SOTOMAYOR, M.: en *Historia de la Iglesia en España* I. dr. por R. GARCÍA VILLOSLADA, Madrid, BAC, 1979, pp. 259-260.

20 Id. p. 272 y ss. 150. FONTAINE, J.: «L'affaire Priscillien ou l'ère des nouveaux Catiline. Observations sur le «sallustianismo» du Sulpice Sévere». *Classica et Iberica*. Festschrift J. M. F. MARIQUE. Worcestesr Mass 1975, p. 361.

21 DÍAZ MARTÍNEZ: «Ascesis ....» p. 210, n. 37.

22 FONTAINE: «L'Affaire ...», pp. 361, ss.; 381-7.

23 FREND, p. 11.

Sulpicio Severo. Cuando la aristocracia se inclina por el monaquismo[24], es porque éste ha sufrido una cierta transformación, pero también por la propia evolución de los modos de vida de la aristocracia que, al transformarse, crea igualmente las condiciones para que el monaquismo experimente una nueva mutación. Marmoutier fue ya, al parecer[25], el medio en que se creó la nueva orientación que servirá para inspirar el modo de enfoque de la *Vita Martini* de Sulpicio Severo, que así se convierte en el heraldo de su leyenda naciente[26].

Se ha señalado[27] que la ruptura inicial, presente en Prisciliano, va cediendo paso a otra postura que acepta el cambio sin solución de continuidad. El proceso evolutivo que va de Ligugé a Marmoutier, y de ahí a Primuliacum[28], señala una adecuación creciente a los hábitos de la aristocracia romana en sus posesiones rurales[29]. Sulpicio Severo, como historiador y como heraldo de la leyenda de Martín, sirve de punto de inflexión entre el monacato originario y su versión occidental, cuando trata además de señalar la identidad entre su propia vida monástica y la del fundador de Ligugé. Se trata de crear la síntesis entre monacato originario y su representación posible en el mundo de la aristocracia occidental. En la *Vita* se propone la integración del campesino y del hombre primitivo a través del obispo que conserva los rasgos del verdero ascetismo. La herencia de Martín de Tours se plasma en la *villa* transformada en monasterio, donde la comunidad campesina se integra en las estructuras dominantes, del mismo modo que las creencias primitivas se integran en la religiosidad cristiana.

La primera difusión del cristianismo constituye un fenómeno urbano, vinculado sin duda a la crisis de la ciudad clásica y al inicio de transformación que se produce durante el imperio. Su competidor se encuentra en la religión olímpica. Cuando su situación se consolida y el estado la admite, el episcopado como jerarquía pasa a convertirse en un factor importante de control y de poder. La población urbana se integra con relativa rapidez, dentro de las normales variantes representadas por cada ciudad y por cada región, en las estructuras jerárquicas. El problema subsiste en las poblaciones rurales, pues en el campo repercute gran parte de los problemas de la ciudad cuando se buscan soluciones para ésta, pero además en él es en definitiva donde se produce la auténtica transformación que afecta al sistema productivo. En algunos lugares, como en Galicia, esto permite reverdecer los aspectos primitivos de las religiones indígenas que son ahora los verdaderos competidores.

En tal coyuntura, la iglesia traslada su papel benéfico de la ciudad al campo[30]. Se crea así un grupo de hombres ricos y cultos que, a través del cristianismo, desempeñan una función redistributiva dentro de la economía rural, útil desde el punto de vista productivo y también como factor para restaurar la paz social, aristocracia que, como cristiana, se recrea en el mismo espíritu bucólico que hallaba en la cultura clásica[31].

Con el nuevo monacato, la pobreza no resultaba incompatible con las propiedades de las

---

24 FONTAINE: «Panorama», p. 199.

25 STANCLIFFE, C.: Ste. *Martin and his Hagiographer. History and Miracle in Salpicius Severus,* Oxford Clarendon Press, 1983. Cf. L. PIETRI, *REL*, 87, 1985, 384-5.

26 FONTAINE: Comentario, p. 807.

27 BROWN: *cit.* pp. 200-1.

28 GOBRY, II, pp. 103-6.

29 MOHRMANN, C.: Introducción a la *Vita Martini*, Fond. L. Valla, 1975, p. XIV.

30 BROWN, P.: en *Governanti e intelettuali,* Turin, Giappichelli, 1982, p. 132.

31 FEBRIER, P. A.: «Images et sociétés». *Crise et redressemente dans les provinces européennes de l'Empire. Actes du Colloque de Strasbourg, décembre 1981*. Estrasburgo, AELR, 1983, pp. 47-48.

comunidades, que al mismo tiempo se adaptaban a las mutaciones que experimentaban la economía y la sociedad[32].

Entre el grupo de intelectuales que recibe las enseñanzas de la *Vita* de Sulpicio Severo, destaca un tal Desiderio, de identificación difícil, al que se dirige la dedicatoria. Existe la hipótesis de que sea el *Vicarius Hispaniarum* del año 385[33] y por tanto el vehículo directo de la relación de la *Vita* con Hispania. Sea como fuera, en la península hubo un importante círculo de intelectuales cristianos que puede encuadrarse dentro de las coordenadas descritas. Al mismo tiempo, la aristocracia de Aquitania mantenía vínculos con la península ibérica, económicos y espirituales, como es el caso de Melania y Paulino, conocedores y difusores del monaquismo martiniano, ejemplos de la adecuación a occidente del monaquismo oriental.

Más tarde, en Hispania, y concretamente en el noroeste, la intelectualidad cristiana ha experimentado una cierta transformación procedente de las corrientes por las que pasa el monaquismo. Aquí es precisa una actitud capaz de enfrentarse a la fuerza expansiva y duradera del priscilianismo. Así, un personaje como Hidacio conoce la obra de Sulpicio Severo, apta para realizar la sustitución de las actitudes radicales heredadas del priscilianismo por otras, igualmente ligadas en apariencia al ascetismo primitivo, pero ya adecuadas a las transformaciones que tienen lugar en la sociedad occidental, donde la ciudad pierde funcionalidad en favor de la organización de la *villa* y el monasterio, capaces de integrar en la realidad económica y en la ideología a las comunidades primitivas.

La primera oleada de la penetración del cristianismo se encuentra con la violencia de la crisis y el enfrentamiento entre las realidades urbanas, débiles, y las realidades rurales e indígenas, que han conservado una cierta fortaleza. En la segunda oleada, el cristianismo ha cambiado de faz y ofrece una perspectiva de planteamientos adecuados a las nuevas realidades rurales plenamente triunfantes. En este mundo rural, los sectores poderosos se han asentado de manera estable, lo que permite la difusión de la *villa*, pero también la de un cristianismo que, sin dejar de ser rural, está impregnado de cultura clásica y que sirve de elemento aglutinador de una sociedad compuesta de aristocracia rural y culta y de grupos campesinos integrados en unidades superiores de explotación. Es el cristianismo que tiene entre sus textos clave la *Vita Martini* de Sulpicio Severo, cuyo contenido, gracias a su arraigo popular, es válido en la lucha antiherética que todavía es necesaria en el noroeste, a lo que se suma su concepción de la moderación ascética. La forma ascética y monástica representada por la corriente martiniana es de hecho más adecuada para la penetración sin conflicto, pues ofrece igualmente perspectivas de salvación popular, pero resulta menos peligrosa, al integrar a los sectores poderosos de un modo no rupturista. Así, de forma de choque y resistencia, el monacato pasa a ser forma de articulación de la sociedad.

La realidad galaica, integrada por una compleja relación entre ciudad, *villa* y castro[34], resultaba especialmente apta para la difusión de la forma de cristianismo configurada por la tradición de Martín de Tours transmitida por Sulpicio Severo, por su capacidad para integrar y dominar a los indígenas, para transformar sus lugares de culto en culto cristiano, para asumir el papel del druida, para transformar la *villa* en monasterio[35]. Junto a ello, la *Vita* de Sulpicio Se-

32 DÍAZ MARTÍNEZ: «Del rechazo» *passin*.

33 FONTAINE; Comentario, p. 360; MOHRMANN id. pp. 249-251.

34 TRANOY; *Galice*, p. 422.

35 PERCIVAL, J.: *The Roman Villa*, Londres, Batsford. 1976, reed. 1988, pp. 187, ss.

vero, como lectura difundida entre la alta aristocracia, agudiza el aspecto integrador también en el otro lado, gracias a la capacidad de atraer a la clase de los *possessores* en sus *villae*, lo que facilita la integración ideológica, pero también la materialidad necesaria para la aparición de comunidades rurales de monjes. En Galicia, el bajo imperio se traduce en el traslado al campo de *potentiores*, y de los colonos y siervos[36], que forman allí la nueva entidad económica y producen su modo de integración en el monacato, apoyado en la nueva forma ideológica que sintetiza lo nuevo y lo viejo.

Las primeras tradiciones sobre el cristianismo en el noroeste señalan la existencia de formas de corte rural y de una organización muy similar a la monástica [37], y tales fueron desde luego las bases de la difusión y arraigo del priscilianismo[38]. Pero también fue por ese camino la difusión posterior. Como entre Prisciliano y Martín, entre la vieja y la nueva penetración eclesiástica en Galicia hay similitudes que permiten la identificación funcional dentro de las características de la sociedad, pero también diferencias entre el factor conflictivo de la primera y el conciliador e integrador de la segunda. Así, por limitarnos a la actual provincia de Lugo, los primeros centros religiosos parecen asentarse sobre castros o en centros de culto de carácter indígena, ulteriormente cristianizados, como es el caso de Sta. Eulalia de Bóveda, en que parece seguirse el paso de los primitivos cultos a las aguas través de la romanización y cristianización [39]. Otras veces, el proceso de asimilación se lleva a cabo a través de la *villa*, síntesis de cultura clásica y realidad rural, como sería el ejemplo de Temes[40].

En época más avanzada, Martín de Braga, devoto de su homónimo de Tours, trajo sus reliquias en el momento de la conversión de los suevos y difundió un monaquismo que puede corresponder perfectamente al preconizado por el Santo Turolense[41] en lucha contra las pervivencias paganas[42]. Por otro lado, hay datos que permiten descubrir nuevos contactos con la Galia, como el de la denominada iglesia bretona *(Britonnensis ecclesia)*[43], que parece poder situarse precisamente en S. Martín de Mondoñedo, obispado rural según la tradición dedicado al Santo ya tantas veces mencionado. La tradición del Conde Santo se opone en cambio a que el Sarcófago de Villanueva de Lorenzana pueda atribuirse a tales contactos[44]. El crismón de Quiroga, por su parte, permite garantizar su elaboración local[45], y también que existía en la zona un medio formado por cristianos cultivados[46], que proclaman el desprecio del oro dentro de los refinamientos heredados de la cultura clásica[47].

Se produce así una doble oleada de penetración en Galicia, las dos con rasgos monásticos y

---

36 ARIAS, F., CAVADA, M.: «Galicia-bajorromana», *Gallaecia*, 3/4, 1977-78, p. 95.

37 DÍAZ Y DÍAZ: *cit.* p. 108.

38 Id., pág. 111.

39 GARCÍA, B.: «Las llamadas divinidades de las aguas», en BERMEJO, J. C.: *Mitología y mitos*, II. Madrid, Akal, 1986, p. 161; TRANOY, *Galice*, p. 432; «Les Chrétiens... 11 p. 253; «Remarques...» p. 201; CABRERA, p. 128.

40 TRANOY: *Galice*, p. 424.

41 CABRERA; p. 182.

42 DÍAZ Y DÍAZ: p. 115

43 Ibíd; «Orígenes cristianos de Lugo», *Actas Bimilenario de Lugo*, 1977, p. 246.

44 SCHLUNK, H.: «Los monumentos paleocristianos de *Gallaecia*, especialmente los de la provincia de Lugo», *Actas Bimilenario Lugo*, 1977, p. 196.

45 Id. p. 212.

46 TRANOY: *Galice*, p. 432.

47 FONTAINE, J.: «Le distique du Chrismon de Quiroga: sources littéraires et contexte spirituel» *AEA*, 45-47, 1972-74, 557-585.

ascéticos pero diferenciadas entre sí, ambas opuestas al cristianismo oficial urbano propio de las zonas más romanizadas de la península.

La primera oleada es la representada por el priscilianismo, y que produce el choque violento, repercusión de los conflictos dramáticos que vive la iglesia occidental. La segunda representada por la nueva visión de la vida monástica, remodelada por Martín de Tours y Sulpicio Severo, que contenía rasgos ascéticos, pero que ya había creado los vehículos de adaptación a la situación socioeconómica dominante. Es la faceta integrada del cristianismo en su versión monástica, la recuperación de los aspectos más marginales en favor del nuevo papel de la iglesia. Se trata sin duda de un momento clave para comprender la función social del cristianismo.

Las mutaciones sociales mismas, que en Galicia significan renovación y tradición indígena actuando de manera que se condicionan mutuamente, proporcionan un mecanismo de aculturación específico en relación con el cristianismo. Si, en principio, tal proceso crea violencia, en el priscilianismo, ante las autoridades que pretenden seguir el camino de los pueblos que se han romanizado por otras vías y a otros ritmos, paulatinamente se articula en un complejo más amplio representado por la expansión del monaquismo martiniano y su conjunción entre tradición y renovación, que permite reinsertar el proceso de aculturación galaico en la nueva oleada del proceso que abre el camino para una forma de cristianización más capaz de arraigar en las estructuras rurales, sin dejar por ello de recibir la herencia, en las clases dominantes, de la cultura clásica, literaria y artística.

En el noroeste hispano, el resultado fue que, aun después, pervivía lo indígena de modo perfectamente compenetrado con las formas canónicas de la religiosidad dominante, sin que el conflicto apareciera más que de forma esporádica. El monacato galaico se convertiría así en un factor fundamental para comprender la feudalización de Galicia.

Entre tanto, el cristianismo se convirtió en la ideología adecuada para la superación del cambio social, tanto entre los propietarios como entre los campesinos. Por eso pudo desempeñar el papel necesario como fuerza ideológica aglutinante, porque, de este modo, llegaba a ser, al mismo tiempo, algo propio y algo ajeno, incontrolado, para cuyo control se necesitaba la existencia de una clase dominante culta representada por el clero y los nobles.

Cristianismo y aculturación en tiempos del Imperio Romano, Antig. crist. (Murcia) VII, 1990

RELIGIOSIDAD CÓSMICA Y SIMBOLOGÍA PAGANA EN PRISCILIANO

SANTIAGO FERNÁNDEZ ARDANAZ

SUMMARY

The present investigation is interdisciplinary: beginning with a filological analysis it continues in the fields of philosophy, antropology and theology, with the proposition of clarifying the Priscilian historical position in the endoculturation of Christianism in the Later Roman Empire. Starting with an hermeneutic analysis of the literary genres of the texts atributed to Priscillianus. Analyses the attitude of this author opposite that of the Iberian and Roman culture (*traditio paterna, philosophia mundi, historia saeculi, opera mundi*), following step by step the accusations of the anti-Priscilian tradition in acordance with the anti-heretic rhetoric.

Entering into the position of Priscillianus facing the culture centered on his vision of the «*symbola et formae idolicae, imprompta et signa visibilia*», the symbols, signs and names of the traditional paternal culture are in themselves limited and weak, useful at their best as «*ad instructionem ingenii*». Besides, due to the corruption introduced by means of sin, the world and the social and cultural structures, this same history of man has remained to be dominated by a perverse system of relations. Therefore the «cultural indications of the paternal tradition» have converted into «ties of esclavitud and blindness» (*demonolatria*). For Priscillianus, the novelty of the Christianism consisted in a «labuor of liberation» from these ties. Therefore, for him, after the «liberation produced by Christ» all the terrenal and historical reality returned to its «original and primitive» reality; the world converted into a place of freedom: the things, the visible signs and the rites have come to symbolize the reunion of men with the source of reality. Therefore the new «liturgia» of Prisciliano, the dance, the songs, the new aproximations to Nature «disenchanted and liberated from the spell of the Devil», and the free search for the infinite «ways» and means of God to reveal Himself to man, that reach further than «*iter securum catholicae disposotionis*» (and for this reason the rebirth of the native cultures in the NW of Hispania.

The work of Priscillianus appears from this philosphical and theological perspective as that of a reformer of the Church, of the culture and of the society: it centers the opposition between the «*historia saecularis*» and the «*historia prophetica*». From this perspective, the Trinity and Christological theology of Priscillianus appears as the metaphysical basis of his ecclesiological and social position: the negation of all subordination before the divine persons and the oneness of the spirit during its comunication with man gives base to a society «between iguals and free man», with numerous «means of comunication», such as presentation and comunications of God by way of visible signs.

The new vision of the culture implies a newstructuration of the society, a change of the old values based on the «*traditio paterna*» or «*signa mundi*» (hierarchization, limits and ties, money and prestige), and new relations in the «*convesatio mundi*» . The study finishes analysing the social consequences and specifically the position of «*the rich*» in the Priscillian society.

Una de las claves para entender la llamada «tormenta priscilianista» es precisamente la problemática que suscitó la enculturación del cristianismo en la Hispania romana. Se puede estudiar el caso «Prisciliano» bajo diferentes perspectivas para captar su novedad: como movimiento profético de reforma de la Iglesia, como choque entre la progresiva jerarquización de la Iglesia y la separación de sus jerarcas del pueblo laico, como origen del monaquismo en Occidente, como un tardío resurgir del gnosticismo o como la polarización de una serie de fermentos e inquietudes sociales del Bajo Imperio. Perspectivas legítimas todas ellas y que tienen un mismo común denominador: las dificultades y problemas que levantó la inserción y victoria cultural del cristianismo en la última centuria del Imperio Romano, desde la nueva estructuración social y cultural, al cambio de mentalidad, tradiciones culturales, relaciones sociales, símbolos y gestos que caracterizaban la identidad de los pueblos de la península ibérica.

En los albores del s. IV, el primer documento de la Hispania cristiana, los *Cánones del Concilio de Iliberri*, está centrado precisamente en esta problemática, como ya lo ha hecho notar el prof. SOTOMAYOR. Sus cánones son reglas de comportamiento frente a la cultura y sociedad romana, sobre todo, con algunas alusiones —pocas— a la contextura prerromana. El triángulo del sur estaba profundamente romanizado, mucho más que el resto de la península, y por esto la problemática predominante se polarizaba entre cristianismo y cultura e instituciones romanas. El choque entre la nueva cultura y las tradiciones antiguas se dará en otras partes menos romanizadas de la península, el norte y el centro-noroeste [1]. Las dos estructuras de pensamiento y de convivencia o «conversatio» [2] —es la palabra de la época (en griego «politeia»)— en algunas partes de la península se superponen pacíficamente (por puro cambio de hábito o por absorción sincretista las más de las veces), consiguiendo así que «lo antiguo perviva en el odre nuevo».

---

1 Véase nuestra «Historia del pensamiento religioso hispano-romano», en *Historia de la teología Española*, Madrid, 1983, I, pp. 39 y ss.

2 Palabra clave en latín hispano, cfr. nuestros estudios sobre esta terminología en Gregorio de Elvira, Prisciliano y Prudencio, *Op. cit.*, pp. 66-70; 74-85: 95-107; 156-180. Corresponde al griego *politeia*, vid. MOHRMANN, Ch.: *Études sur le latin des chrétiens*, vol. II, *Latin chrétien et médiéval*, pp. 342, 344, para indicar la conducta o comportamiento social.

Pero, a partir de la segunda parte del siglo IV prevalece una pastoral cristiana de polémica y condena de los usos y prácticas antiguos a través de lo que se llama la «demonolatría». Es el choque frontal entre lo nuevo y lo viejo. Con la particularidad de que la nueva religión no sólo ofrece un Dios nuevo, un culto y símbolos nuevos, sino además se presenta como una nueva visión del mundo, de las cosas, de la vida y sociedad humana, con unos principios de estructuración social que tienden a cancelar todo lo anterior.

Pues bien, este choque tiene lugar precisamente en torno a la figura y obra de Prisciliano. El estallido por esto mismo no podía ser unívoco —y por lo tanto los historiadores no pueden reducir este fenómeno a una sola causa o factor—, ni era una mera cuestión religiosa [3], ni tampoco una mera cuestión social enmascarada con el velo religioso [4], sino pluriforme: afectó a la Iglesia, a su estructura interior, a las relaciones entre los jerarcas y a su distanciamiento con el pueblo laico, pero afectó también a la estructuración de la nueva sociedad medieval que se estaba incubando. Y, lo que es más fundamental, afectó a los modos con que el hombre hispano captaba el sentido —y misterio— de las cosas, de su propia vida; así afectó al sentido de sus prácticas religiosas y sociales tradicionales, sus dioses, sus ritos, sus costumbres. Todo esto hirvió en el calderón que la historia conoce como «priscilianismo». Es la misma problemática que conoció la Hispania Romana en la segunda parte del s. IV entre aculturación y cristianismo.

Toda la tradición antipriscilianista es unánime en acusar a Prisciliano de mezclar prácticas paganas con elementos cristianos. A Prisciliano se le acusó de todas las herejías habidas y por haber, pero son dos, sobre todo, las que convirtieron su ejecución en Tréveris, el 385, en el primer caso de la caza a los brujos o de la futura Inquisición si se quiere: mago-brujo o maniqueo. El caso de Prisciliano es típico del ambiente enrarecido que se formó frente a las prácticas religiosas pre-cristianas, consideradas como «magia» (aspecto político, conforme al *Código Teodosiano* [5]) y como «demolonatría» (aspecto religioso o teológico). De la acusación

---

3 Como quieren algunos historiadores eclesiásticos, como GARCÍA VILLADA, Z. I, 137; SOTOMAYOR, M.: *Historia de la Iglesia en España*, vol. I, pp. 257-259.

4 BARBERO, A.: «El priscilianismo, ¿herejía o movimiento social?», *Cuad. Hist. Esp.*, 37-38, 1963, 5-41, reproducido en *Conflictos y estructuras sociales en la Hispania antigua*, Madrid, 1977, pp. 77-114; VIGIL, M. - BARBERO, A.: «Sobre los orígenes de la reconquista», *Bol. Real. Ac. Hist.*, 156, 1965, 271-339. ID, *La formación del feudalismo en la península ibérica*, Barcelona, 1978. Contra sus conclusiones SOTOMAYOR: *Op. cit.*, 258; BLÁZQUEZ, J. M.: «Prisciliano introductor del ascetismo en Hispania», en *I Concilio Caesaraugustano*, Zaragoza, 1980, 86-87; MOLE, C.: «Uno storico del V secolo, Il vescovo Idacio», en *Sicolorum Gimnasium*, 28 (1975), pp. 97 y ss. apoyaría la tesis de BARBERO, aunque matizando más, y ateniéndose exclusivamente a los datos positivos.

5 Constancio prohibe la magia en el 341 (*Cod. Theod.* 16, 10, 2); Constancio en el 353 (*Cod. Theod.* 16, 10, 4); Teodosio en el 381 prohibe los sacrificios secretos y nocturnos (*Cod. Theod.* 16, 10, 7) y el 25 de mayo del 385 amenazó con suplicio mortal a los sacrificadores y a los arúspides que predijeran por inspección de las entrañas o del hígado de las víctimas (*Cod. Theod.* 16, 10, 9; ibíd. 16, 10, 12). Cfr. MARTROYE, F.: «La répression de la magie et le cult des gentils au IV siècle», en *Rev. d'hist. de l'ègl. de France*, IX (1930), 669-701; MAURICE, J.: «La terreur de la magie au IV siècle», en *Rev. Hist. droit franc. et étr.*, VI (1927), 108-120. MOMIGLIANO, A. (a cura di): *The Conflict between Paganism and Christianity in the Fourth Century*, Oxford, 1963, (trad. it. 1968). La identificación entre «maniqueo» y «mago» es normal en el s. IV desde que Diocleciano tomara decisiones contra la secta maniquea. El *Código Gregoriano* del 295 coloca a los maniqueos bajo la misma rúbrica de los «maléficos» o magos o brujos. En la segunda mitad del siglo IV maniqueo y mago es equivalente: cfr. MOMMSEN: *Römisches Strafrecht*, Lepizig, 1899, p. 576, n.º 3; pp. 641-643; *Cod. Theod.* 9, 16, leyes 7 y 8. BROWN, P.: «The Diffusion od the Manicheism in the Roman Empire», *JRS* 59 (1969), 92 y ss. PUECH, H.-CN.: *Sur le manichéisme et autres essais*, Paris, 1979; Id. en *Gnosticismo e Manicheismo*, Roma, 1977, p. 263 analiza la acusación de maniqueo contra Prisciliano y la juzga excesiva y confusa y hasta calumniosa. La acusación de «maniqueo» llegó a ser la etiqueta normal para deshacerse de un adversario: así fue acusado San Martín de Tours, el mismo San Agustín.

de practicar los cultos paganos y la adoración de los demonios (acusación religiosa), se pasó a la de magia y maniqueísmo (acusación política). Y del brazo religioso se pasó al brazo secular para ajusticiar a Prisciliano y a sus compañeros como «brujos y maniqueos» [6].

El presente estudio está dedicado a examinar los textos de la tradición antipriscilianista sobre la acusación de mezclar prácticas paganas con elementos cristianos (primera parte) y a la respuesta que el mismo Prisciliano dio al tema según consta en sus escritos (segunda parte). El examen de estos textos nos permitirá no sólo conocer la problemática que subyace a la relación «cristiano-aculturación», sino además cuáles eran las intenciones y programas del mismo Prisciliano, su camino propio. Las conclusiones las hemos englobado en la expresión «religiosidad cósmica»: el Dios de Prisciliano accesible a todos y en todo, las múltiples formas de comunicación de lo divino, la libertad de búsqueda y encuentro con lo divino, la lucha mítica entre la luz y las tinieblas en el camino de realización del hombre, los nuevos símbolos de la religiosidad cósmica, religiosidad «oficial» y religiosidad «cósmica», una nueva sociedad.

UN PARÉNTESIS HERMENÉUTICO

La tradición ha presentado siempre a Prisciliano y sus seguidores como hombres sinuosos, equívocos, que no se arredraban ante la mentira con tal de encubrir sus errores: así los describe Agustín transcribiendo la consigna fundamental de la secta: «Iura, periura, secretum prodere noli» (Ep. 237, 3: CSEL 57, 528). La acusación de mentira aparecía ya en el *Libellum* de Itacio de Ossonuba y en las inculpaciones que Hydacio de Mérida dirigía a Prisciliano: por esto en el «manifiesto general» (*Tract. I: 4, 6: «non recusantes quin ostenderemus ore quod credamus in corde»*; idem en I: 13, 22; 14, 13: «nos quod credimus confitemur»; II: 34, 18: «sicut corde credimus... confitemur») Prisciliano protesta y se defiende ante esta cuestión (igualmente en *Tract.* III: 55, 10-11: «perfecta gloria est non solum corde credere, sed et ore confessionis gloriam non negare»). De hecho, tanto los libros dirigidos a los de fuera como los dirigidos a los miembros de la propia comunidad, no aparecen escritos con intenciones retorcidas; si algún retorcimiento se da, es debido al estilo oscuro y al influjo de la lengua hablada del tiempo. Si después de la muerte de Prisciliano, y con motivo de la persecución, se llegó a usar un lenguaje esotérico, no lo podemos saber directamente, porque ninguno de los libros de este período ha llegado hasta nosotros.

Partir de la presunción de la mentira, o de que los escritos tratan de ocultar lo que verdaderamente piensa su autor, no es ciertamente el mejor método de interpretación. Sería partir de un prejuicio. No cabe más que el método analítico, pues «difícilmente un escrito será tan sibilino que no se descubra a quien lo persiga implacablemente línea por línea, término por término» (ORBE, A., «La doctrina trinitaria del anónimo priscilianista "De trinitate fidei catholicae"», en *Gregorianum*, 49, 1968, p. 511).

De hecho, el análisis de los *Tratados* revela una gran cantidad de géneros literarios y por lo tanto de intenciones programáticas. Algunos han liquidado el problema de la credibilidad de los *Tratados* diciendo que se trata de «libros de descargo» y, por lo tanto, que no son de fiar (cfr.

---

6 SULPICIO SEVERO: *Chron.* II, 50; cfr. SUYS, E.: «La sentence portée contre Priscillien», en *Rev. d'hist. eccles.* 21 (1925), 530-538. GIRARDET, K. M.: «Trier 385: Des Prozess gegen die Priszillianer», *Chiron* 4 (1974), 577 t ss. BROWN, P.: *Religion an Society in the Age of St. Augustine*, 1972, especialmente pp. 119-146.

LÓPEZ CANEDA, R., *Prisciliano*, Santiago de Compostela, 1966, pp. 18 y ss.). Un juicio tan general exige una verificación detallada: el *Tratado* I es *de defensa*, responde a las acusaciones hechas por Hydacio de Mérida y por Itacio de Ossonuba, y a la vez constituye una especie de «manifiesto general» de la posición de Prisciliano; el *Tratado* II es más bien *ofensivo*, ataca a sus enemigos y trata de desacreditarlos ante el papa Dámaso; el *tercero* es una argumentación razonada en pro de la lectura de los apócrifos y de la libertad del cristiano, es una réplica a la actitud de Hydacio: «Damnanda damnentur, superflua non legantur» (II: 42, 12) y «ultra nihil quaeras! sufficit te legere quod in canone scribtum est» (III: 53, 4-5). *Estos tres tratados están dirigidos a «los de fuera»*: el primero podría considerarse como «libro de descargo», el segundo algo menos, y el tercero de ninguna forma, porque expone explícitamente la doctrina propia sobre el uso de los apócrifos y sobre la libertad profética del cristiano sin ambages ni reticencias. *Los demás tratados (IV-XI) están dirigidos a los miembros de la comunidad*: son catequesis, interpretaciones de lugares escriturísticos: son escritos que servían a «los de dentro», y que no tienen intención alguna de ocultar, sino de expresar el propio pensamiento, de enseñarlo «a los que quieren aprenderlo» (*Tract.* I: 7, 15). Son homilías que los seguidores de Prisciliano guardaban como un tesoro, «era la doctrina del maestro». Que estén escritas en un lenguaje oscuro y difícil, no quiere decir que sean exotéricas o equívocas.

I. PRISCILIANO Y LOS CULTOS PAGANOS

En la sentencia que el tribunal de Tréveris, presidido por el prefecto Evodio, pronunció contra Prisciliano y sus compañeros, condenando al obispo Prisciliano, a los presbíteros Felicísimo y Armenio, al poeta Latroniano y a la viuda Eucrocia a la pena de muerte, la acusación principal es la de practicar la magia. Las razones de la sentencia capital son decisivas para comprender el porqué de la intromisión del brazo secular en una cuestión religiosa.

«Evodio, después de haber oído a Prisciliano en dos juicios —escribe Sulpicio Severo [7]— y probado que había cometido el delito de *maleficio*, y habiendo confesado él mismo que había estudiado *doctrinas obscenas* [8], que había celebrado reuniones nocturnas con mujeres de mala fama y orado desnudo, lo declaró reo de muerte» [9].

Tanto el *maleficio* como sus explicitaciones («reuniones nocturnas», «doctrinas obscenas» y «orar desnudo») se refieren al delito de practicar la *magia*, desde la de *mal agüero*, a las ceremonias astrológicas y al ocultismo [10].

---

7 *Chron.* II, 50: CSEL I, 103.

8 «Obscaenis se studuisse doctrinis», dice Sulpicio Severo, indicando con esta expresión «las artes mágicas o de mal agüero». Así mismo el *delito de maleficio* en el derecho penal romano era un *título general* bajo el que se contemplaban desde el envenenamiento (*veneficium*) a los crímenes de magia. Los *maléficos* pasan a ser los arúspices, adivinos y los versados en ciencias ocultas o artes mágicas. Ya desde el Diocleciano se incluyen los maniqueos bajo este título, aunque con penas menores (cfr. MOMMSEN, J.: *Römisches Strafrecht*, 1899, p. 576, n.º 3; GAUDEMENT, J.: *L'Église dans l'empire romaine*, p. 647). Constante II confirma las penas de sus antepasados y vuelve a condenar toda arte mágica bajo la pena de muerte.

9 «Reuniones nocturnas con mujerzuelas». No se trataba tanto de un delito contra la moralidad, sino de «conventículos mágicos» (*Cod. Theod*, IV, 16, 7, 8: prevé pena capital), especialmente dedicados a ceremonias de culto a la luna y los astros. Por esto el Concilio de Ilíberri los condenaba (canon 6 y 35: «conventículos de las mujeres en los cementerios»). Idéntico matiz de *gesto mágico* podía tener el «orar desnudo».

10 Véase los estudios citados de SUYS, E.; GIRARDET, K. M. y BROWN, P. citados en n.º 6.

Los acusadores de Prisciliano no buscaban simplemente su declaración como hereje y su expulsión de la Iglesia. Desde el primer momento, tanto las acusaciones de Hydacio de Mérida [11] como de Itacio de Ossonuba [12] van a demostrar que Prisciliano es un mago y brujo, que merece la pena de muerte [13].

1. Las acusaciones de paganismo

Las acusaciones de los dos «*libella*» de los dos fanáticos adversarios de Prisciliano, los obispos de Mérida y de Faro, las podemos conocer por las respuestas del mismo Prisciliano en sus dos tratados de «descargo» y «defensa». Por su importancia para nuestro tema reproducimos por completo el texto de Prisciliano:

«Que nadie cargue a nuestra cuenta lo que en realidad es fruto de su ánimo perverso. Nosotros confesamos lo que creemos y rechazamos toda la caterva de demonios y sus máscaras. Así, algunos nos han atribuido hasta la procesión de los ídolos como Saturno, Venus, Mercurio, Júpiter, Marte y demás dioses de los paganos. Por nuestra parte, aún en la época en que vivíamos despreocupados de Dios, sin haber recibido todavía la instrucción de las Escrituras sobre los diferentes tipos de creencias, y nos seguíamos deleitando con el trato de las vanidades mundanas, (aunque ninguna utilidad encontrábamos en la sabiduría del siglo), a pesar de todo, llegamos a distinguir las cosas que van contra nuestra fe, y nos reíamos de los dioses de los paganos, desvelando la necedad del siglo y las desgracias de aquellos cuyas obras leíamos para nuestra formación cultural».

«Pues bien, si aún con todo se nos pide frente a esos ídolos la profesión de nuestra fe, sea anatema quien quiera que llame dioses al Sol, la Luna, Júpiter, Marte, Mercurio, Venus o Saturno, y a todo el ejército de los astros, cuyo favor tratan de ganarse los ritos y el terror de los paganos que desconocen a Dios, así como quienquiera que venere a los que en realidad son ídolos detestables, dignos del abismo del fuego, como está escrito: «Fuera el que dice al árbol: «Estate vigilante y despierto» y a la piedra: «Levántate»; que perezcan con sus dioses los que así se llaman en el cielo o en la tierra...» (*Tract.* I: CSEL, 14, 5-22).

«Por nuestra parte, estamos libres por la gracia del Señor, Jesucristo, «de este cuerpo de muerte» (*Rom.* 7, 24) (...), libres de toda impronta de la idolátrica desgracia. Pues las necias supersticiones de estos ídolos, o son formas de los pecados o nombres de los demonios o mordedura de los vicios, y sirven para que, penetrando en el misterio de las tinieblas, deseemos la luz del Señor (...) (*Tract.* I: CSEL 15, 2-14).

---

11 *Tract.* II: 39, 8-11.

12 *Tract.* I: 23, 22-24, 3. Las mismas expresiones utiliza Prisciliano en otros *tratados ad intra*, dirigidos a los miembros de sus comunidades. cfr. *Tract.* VI: CSEL 76, 15-77, 21 (idolatría como demonolatría); *Tract.*: 96, 11 («rectores harum tenebrarum»); *Tract.* V: 63, 25 y ss. (condena de los adoradores del Sol y de la Luna como dioses y de la astrología); ídem en *Tract.* X: 78, 3-27 contra la idolatría de la división de los tiempos y festividades entre los días, semanas, meses y estaciones. No se trata por lo tanto de una defensa o «descargo» contra los de fuera sólo, lo prohibe y condena *a los de dentro*.

13 SULPICIO SEVERO añade: «Y para encautarse de sus bienes, el tirano Máximo les prestó oídos» (*Chron.* II, 51). El emperador necesitaba dinero para pagar a sus soldados y confiscó los bienes de los priscilianistas. Bienes que después Teodosio devolvió. Pacato Drepanio, testigo presencial de los hechos, lanzó un duro ataque contra Máximo y los obispos acusadores (*Paneg.* XII, 29 que citamos en n.º 18).

«Para nosotros, en cambio, vivir es Cristo, la vida es Cristo, la fe es Cristo, conscientes de que hemos recibido el carisma del Santo..., fundados en Él, nadie nos puede engañar con la filosofía del mundo. Que se imaginen, pues, el siglo dorado de Saturno los que codician el oro. Digan que su dios es el Sol los que por morada tienen el fuego del infierno, y confiesen que su elemento es el fuego los que no aceptan que el Dios Cristo es el único principio. Para nosotros, por el contrario, todo lo que está bajo el sol «es cosa vana y presunción del espíritu perverso» (Sirac, 6, 9), porque sabemos que éste perecerá junto con el mundo. Confiesen para su mal que la Luna es un dios los que, «azotados por todo viento de opinión» (Ef. 4, 14), establecen la observancia de los días, los meses, las estaciones y los años (cfr. Gal., 2, 10). Que llamen a Marte su Dios los que se gozan con el adulterio de Marte y, entregados a la concupiscencia de la carne, se encuentran encadenados a la fornicación. Juzguen a Júpiter como su dios los que «como bronce que suena o címbalo que repica» (I Cor., 13, 1) perecerán como él a manos de su propio padre» (*Tract. I*: CSEL 15, 25-16, 20).

«Para nosotros, por el contrario, Jesucristo es nuestro Dios (...). Pues quienes veneran a tales demonios, igual que sus dioses serán gobernados por la espada del Señor, y, por no reconocer al verdadero padre e ignorar que Cristo es Dios, Hijo de Dios, aparecerán semejantes a sus ídolos (...). Que veneren por dios a Mercurio los que van tras las bolsas tintineantes de los tesoros terrenales y adoran su caduceo (= símbolo del comerciante) y su bolsa. Por nuestra parte buscamos los tesoros invisibles, escondidos en los cielos. Del mismo modo tengan a Venus por su dios los que se deleitan en el placer y esperan como les conviene la merced recíproca del error» (*Tract. I*: CSEL 16, 26-17, 28).

Después de las acusaciones de idolatría o de paganismo, Prisciliano pasa a la de demonolatría. Dos acusaciones en directa conexión, porque, como dice el mismo Prisciliano, «las formas idolátricas no son sino máscaras demoníacas o formas de los pecados de los hombres o representaciones de los vicios» (*Tract.* I: CSEL 16, 11-14). Adorar a un ídolo, tenerlo por dios, no es simplemente un resto de una religión precedente, es mucho más: es una adoración perversa, es un acto de sometimiento al demonio, una opción por las fuerzas negativas del mal [14].

Sigue la defensa de Prisciliano contra las acusaciones de haber caído en las herejías cristianas contra la Trinidad (monarquiano, patripasiano), cristológicas (doceta), gnósticas. No hay herejía de la que no responda Prisciliano. En su alegato, el obispo de Ávila sigue al pie de la letra el catálogo de las herejías confeccionado por San Hilario de Poitier. Menéndez y Pelayo, Duchesne, seguidos por el P. Villada, se maravillaron de «tanto conocimiento y familiaridad con las herejías», anotando junto con su asombro una nota de desconfianza por «tanto saber herético» [15]. En realidad Prisciliano, como probablemente sus acusadores, no hacían sino seguir los catálogos de las herejías, accesibles a cualquiera [16], y que habían proliferado a partir del concilio de Nicea y de la campaña de ortodoxia que reinaba en todo el s. IV.

Después de la acusación de idólatra y de adorar a los demonios bajo forma de ídolos y de todas las herejías cristianas que desde el origen hasta entonces se habían producido, Prisciliano alude a otra mucho más grave por sus consecuencias políticas: la de ser *maniqueo*.

---

14 Sobre el tema de la demonología en Prisciliano hemos tratado ampliamente en nuestra *Historia del pensamiento religioso hispano-romano*, pp. 114-121.

15 GARCÍA VILLADA, Z.: *Op. cit.*, p. 110; DUCHESNE: *Histoire ancienne de l'Église*, t. II, Paris, 1907, p. 547; MENÉNDEZ Y PELAYO, M.: *Historia de los heterodoxos españoles*, II, (2.ª ed.), p. 334.

16 *Indiculus de haeresibus*, obras de Epifanio, S. Ireneo, *Adversus haereses*, S. Hilario de Poitiers, *Speculum S. Augustini*. En esta época se traducen numerosos catálogos griegos de herejías al latín.

«Sea anatema todo el que no condene a Manes, sus obras, doctrina e instituciones. Por sus nefastas torpezas que se les persiga con la espada, y si fuera posible hasta los mandaríamos a los infiernos, y si hubiera algo peor aún, hasta al abismo y tormento eternos, «donde ni el gusano muere ni el fuego se apaga» (Mat. 9, 44). Y para que su maldad no quedase reservada únicamente al juicio divino, se han expuesto sus delitos ante los juicios públicos del poder secular. Y entre otras cosas el que, considerando al Sol y la Luna rectores del Universo, con sentido errado los creyeron dioses. Cuando está escrito: «¿Quién más brillante que el Sol? Y sin embargo va al ocaso» (Sirac, 15, 30). Y de tal manera aumentaron la estupidez de los infelices sacrílegos, que llegaron a decir que consagraban con mayor sentido religioso las mentes oprimidas por la ceguera, cuanto más las obligaban con las ataduras de mayor cantidad de crímenes» (*Tract.* I: CSEL 22, 13-23, 2) [17].

En su diatriba contra las acusaciones de sus enemigos, Prisciliano como buen retórico deja para el final la más terrible, la de *magia*:

«Y en medio de todo esto acabamos de leer que Itacio ha lanzado una nueva acusación contra nosotros, un sacrilegio condenable no sólo por hacerlo sino hasta por pronunciarlo, y que nunca había llegado a nuestros oídos como inventado por ningún hereje. A saber, que es necesario por medio de encantos mágicos expiar y purificar del bocado y baba del Maldito los primeros frutos, pues al consagrarlos al Sol y la Luna desaparecía con ellos. Que sobre el que tal cosa leyó, inventó, hizo, sostuvo y propaló, caiga el anatema maranata. Que sea perseguido con la espada, porque escrito está: «No dejéis vivir a los brujos» (Ex. 22, 18) (*Tract.* I: CSEL 23, 22-24, 10) [18].

---

17 GIRARDET, K. M.: «Trier 385: Der Prozess gegen Priszillianer», en *Chiron* 4 (1974), 577 y ss. dice que «estas palabras de Prisciliano dieron ocasión a sus adversarios para calificarlo de maniqueo». Creo que la acusación es anterior al escrito de Prisciliano. Según Sulpicio Severo los adversarios de Prisciliano recurrieron a toda clase de presiones y engaños. El panegirista pagano Pacato Drepanio denuncia la utilización de la tortura contra Prisciliano y la viuda Eucrocia. Reproducimos por entero este documento de un testigo neutral: «¿Y hablo de los asesinatos de los varones cuando recuerdo que se llegó a derramar la sangre de las mujeres, y que en pleno día se cebaron en su sexo, un crimen que hasta la misma guerra perdona? ¿Qué hechos escandalosos pudieron motivar que la mujer de un ilustre poeta fuera arrastrada con un garfio hasta el suplicio? Pues bien, se reprochaba en efecto a una mujer viuda y se censuraba en ella una excesiva piedad y que rendía a la divinidad un culto en exceso lleno de celo. ¡Grave imputación lanzaba contra ella el sacerdote que la acusaba! En verdad hubo una caterva de delatores que llevaban además el nombre de obispos, pero que en realidad eran bandidos y hasta verdugos, que no satisfechos con haber despojado a los desgraciados de la herencia que habían recibido de sus padres, los cargaron de calumnias hasta conseguir hacerlos morir, cebándose en la vida de los acusados, a los que ya habían arruinado. Más aún, después de haber asistido a la sentencia de muerte, y después de haber escuchado con sus oídos y visto con sus ojos *los gemidos y las torturas de esos desgraciados*, después de haber tocado las hachas de los lictores y las cadenas de los condenados, acercaban a los altares sus manos mancilladas por el contacto con la pena de muerte y profanaban con sus cuerpos unas ceremonias que ya habían mancillado con su alma. Esos son los nombres que este otro Falaris contaba entre sus amigos: a ésos miraba con buenos ojos y les regalaba sus besos. Naturalmente aquello no era injusticia, porque le devolvían gran cantidad de satisfacciones: los bienes de los ricos para su avidez, el suplicio de los inocentes para su crueldad, el menosprecio de la religión para su impiedad» (*Paneg.* XII, 29; trad. de BLÁZQUEZ, J. M.: *Op. cit.*, p. 109 con algunos retoques). La crónica de Sulpicio Severo sobre la que tejen sus interpretaciones las Historias de la Iglesia hasta ahora, no es tan objetiva como se cree, véase el estudio del modelo «salustiano» que emplea Sulpicio Severo en la confección de su Historia, y su parcialidad en describir los hechos: FONTAINE, J.: «L'affaire Priscillien ou l'ère des nouveaux Catilina. Observations sur le «Salustianisme» de Sulpice Sévère», en *Festchrift in honor of the Rev. Joseph M. F. Marique*, Worcester, 1975, 355 y ss.

18 La «exposición al sereno de la Luna de los primeros frutos» es costumbre ancestral, que pervive todavía hoy entre los campesinos de la Rioja Alavesa, p. e. en Moreda de Álava, Oyón, Labraza, se exponen las primeras frutas a la luna de San Juan (24 junio).

Hasta en el mismo orden con que Prisciliano va presentando y respondiendo a las acusaciones de sus adversarios, se nota un «crescendo» en la gravedad de las acusaciones. Es consciente de que si la idolatría se confunde con la demonolatría, termina asemejándose al maniqueísmo y a la magia. Y Prisciliano sabe —lo dice explícitamente—, que «el delito maniqueo y de magia» no sólo es una cuestión de la conciencia religiosa («reservada al juicio divino»), sino perseguible por los tribunales de la autoridad civil, que él mismo invoca para sus acusadores («sea perseguido con la espada»)[19].

Las acusaciones que Prisciliano recogió de los «libella» de Hydacio de Mérida e Itacio de Ossonuba aparecen también confirmadas tanto por el *Commonitorium* de Orosio, como por las cartas de Toribio de Astorga y posteriormente por los cánones del concilio de Braga. En todos estos casos junto con las herejías propiamente cristianas aparecen las de prácticas paganas, demonolatría que es lo mismo y magia[20].

En el Concilio de Toledo del 400 no aparece ninguna acusación de practicar los cultos y tradiciones paganas ni de magia o demonolatría (aunque los cánones XV y XVII condenan la astrología), como tampoco había aparecido en los concilios de Zaragoza y de Burdeos. Al parecer en los ambientes eclesiásticos estas acusaciones de los adversarios de Prisciliano no habían encontrado todavía todo el eco que habrían hallado ante el tribunal penal del emperador Máximo. El mismo Toribio de Astorga algunos años después tiene que escribir extrañado porque «no ha conseguido encontrar entre los priscilianos las doctrinas que normalmente se les atribuían». Un testimonio de gran valor, que indica que no sólo en época moderna no se ven esas herejías en Prisciliano (también San Jerónimo en la redacción de su *De viris illustribus* deja suspenso su juicio, diciendo que unos defienden y otros acusan a Prisciliano, para más tarde alinearse a la tradición antipriscilianista con juicios condenatorios[20a]), sino ya en aquel tiempo[21].

Estas acusaciones comienzan a aparecer de nuevo más tarde, cuando el movimiento priscilianista ha tomado su camino propio, liberándose del yugo de la justicia y administración romana y aceptando la alianza con los suevos y otros bárbaros[22] que dominan el noroeste hispano. Orosio tiene que escapar por mar de las flechas y piedras de los suevos y se presenta a Agustín como un antipriscilianista convencido. Escribe su *Commonitorium* sobre los errores en

---

19 «Que se les persiga con la espada», dice Prisciliano, paradoja del destino, está invocando su propia condena. La frase que «Han expuesto los delitos de los maniqueos a los juicios del foro penal del Estado», indica que Prisciliano conocía las penas del derecho romano. Sulpicio Severo (*Chron.* II, 49: CSEL I, 102) dice que Prisciliano apeló al emperador. Difícil creerle.

20 En nuestra monografía sobre el *pensamiento religioso hispano-romano, Op. cit.*, pp. 141-156, estudiamos el proceso de formación de la tradición antiprisciliana, demostrando cómo todas las acusaciones dependen de los *libella* de Hydacio de Mérida y de Itacio de Ossonoba, y de los esquemas sacados del *Adversus haereses* de Irineo y de su síntesis el *Indiculus*, para describir el maniqueismo de Prisciliano. Cfr. también CHADWICK, H.: *Priscilian of Ávila*, Oxford, 1976, BLÁZQUEZ, J. M.: «Prisciliano: Introductor del ascetismo en Hispania», en *I Concilio Caesaraugustano*, Zaragoza, 1980, p. 75-77 y SOTOMAYOR, M.: en *Historia de la Iglesia en España*, I, 261 y ss.

20a Cfr. nuestra *Historia del pensamiento hispano-romano*, p. 143.

21 El obispo Toribio de Astorga que escribe 40 años después de la muerte de Prisciliano, en una carta al obispo Ceponio, confiesa que después de recorrer las regiones donde dominan los priscilianistas y sus comunidades «no ha encontrado los errores que normalmente se les atribuyen». Los capítulos en que divide la herejía de Prisciliano en su epístola al Papa León, de hecho no dependen de una experiencia directa sino que reproducen las acusaciones ya vistas de los dos obispos de Mérida y Ossonuba, cfr. B. DE GAIFFIER en AB 59 (1941), 34 y ss. TORRES, C.: *Las peregrinaciones de Galicia a Tierra Santa*, Cuad. Est. Gall., 10 (1955), 313-360; BLÁZQUEZ, J. M.: *Op. cit.*, p. 105.

22 HIDACIO DE CHAVES: *Chron.*, 44-45 y el comentario de TRANOY, A.: *Hydace: Chronique*, en Sour. Chret. 218 y 219 (Paris 1974), I, 44-45.

su patria, recogiendo sobre el priscilianismo las acusaciones de Hydacio e Itacio, junto con algunos fragmentos y otras cuestiones maniqueas y gnósticas redactadas siguiendo la falsilla de un documento, el *Indiculus de haeresibus*, construido sintetizando la obra de Ireneo de Lyon, *Adversus haereses*, traducido al latín por aquellos años. Probablemente con motivo de la tempestad priscilianista [23]. La relación de dependencia entre los testimonios antipriscilianistas y el *Indiculus de haeresibus* la hemos estudiado ampliamente en nuestra *Historia del pensamiento religioso hispano-romano* [24]. El influjo del esquema construido por el *Indiculus* y aplicado por los antipriscilianistas al movimiento de Prisciliano afecta sobre todo a la acusación de *maniqueísmo* y a la *astrología*. Lo que a Ireneo había servido para describir las doctrinas de las sectas gnósticas, ahora sirve para caracterizar el supuesto maniqueísmo de Prisciliano.

«Enseñó (Prisciliano), por otro lado, que los nombres de los Patriarcas son miembros del alma, porque Rubén se encuentra en la cabeza, Judá en el pecho, Leví en el corazón, Benjamín en los muslos, y otras cosas parecidas. Mientras que, por otro lado, en los miembros del cuerpo estarían colocados los signos del cielo (= el Zodíaco), es decir, Aries en la cabeza, Taurus en la cerviz, Géminis en los brazos, Cáncer en el pecho, etc. Quiere que las tinieblas sean aceptadas como eternas, y que de ellas salió el Príncipe de este mundo» (ed. SCHEPSS, CSEL 18, p. 153, 1-154, 4).

«Él (Prisciliano) confirma tal doctrina con un cierto libro del título *Memoria Apostolorum*. En él es presentado el Salvador, mientras en secreto le interrogan los discípulos, y declarando, sirviéndose de la palabra evangélica: «Salió un sembrador a sembrar» (Mat. 13, 3), que éste (sembrador) no fue un buen sembrador; si hubiera sido bueno, no habría sido negligente, no habría echado la simiente ni junto al camino, ni en el pedregal, ni en el lleco (ibíd. 4, s.). Con esto quiere hacer comprender que el sembrador es el que esparce las almas, apresadas por los diversos cuerpos que él ha elegido. En este libro se habla mucho también del Príncipe de las substancias húmedas y del Príncipe del fuego. Con esto quiere hacer entender que lo bueno que sucede en el mundo no es debido a la fuerza divina, sino a la astucia. Dice, en efecto, que existe una cierta virgen de luz, y que Dios, queriendo dar la lluvia a los hombres, presenta la virgen al Príncipe de las substancias húmedas; éste, al verla, queda trastornado ansiando abrazarla; en la conmoción comienza a sudar y así produce la lluvia; y privado de ella provoca con su rugido los truenos» (*Commonitorium*, 2: ed. SCHEPSS, p. 154, 4-18; cfr. paralelos gnósticos en Epifanio, *Pan*. XXV, 2-4, maniqueos en Hegemonio, *Acta Archelai*, IX, 1-4; Tito de Bostra, *Adv. Manich*. II, 32: PG 18, 1196 C; Efrén, *Hymm.c.haer*. 50, 5 s.: CSCO 169, 196; y en el *Indiculus* citado, del que parece depender Agustín, *De haer*. 70: PL 42, 44).

---

23 El «*Indiculus de haeresibus*», conocido en la Edad Media como obra de Jerónimo (PL 81, 636 y ss.) y que aparece ya citado por Agustín en el 428 (*De haeresibus*, 81) es por lo menos de los primeros años del 400, como ha demostrado B. VOLLMANN en PW Suppl. 14 (1974), 532 y ss., y representa un patrón típico para describir el maniqueísmo, sacado del *Adversus haereses* de Ireneo, y presenta abundantes analogías con las descripciones del priscilianismo por parte de Itacio y en concreto con la del *Commonitorium* de Osorio (vid. nuestro *Historia del pensamiento religioso hispano-romano*, pp. 145-148 donde hemos destacado las analogías literales). El *Indiculus* usa todavía el texto griego de Ireneo (al menos para los valentinianos). En el 420 Agustín cita ya (*Contra Julián*, I, 3, 5) la traducción latina de la obra de Ireneo. Es muy probable que la tormenta priscilianista haya sido la ocasión de su traducción, porque de hecho los esquemas irenianos han servido para caracterizar al priscilianismo, sea a través del *Indiculus*, sea directamente en su traducción latina. El estilo de la traducción y su vocabulario tiene abundantes resonancias del latín hispano de finales del s. IV, cfr. DÍAZ Y DÍAZ, M. C.: «Tres observaciones sobre Ireneo de Lyon», *Rev. Esp. de Teol*., 14 (1954), 393-399; y en la edición de *Sources Chrét*. 100, p. 16, n.º 4.

24 Cfr. nuestros estudios en *Historia del pensamiento...*, I, 145-148.

Y estas dos acusaciones de astrología-demonolatría y prácticas paganas pasarán a los capítulos en que Toribio de Astorga había resumido para el Papa León las herejías de los priscilianistas. Toribio de Astorga confesará en su carta a Ceponio que, «*en sus viajes por los territorios donde dominaba el priscilianismo, no había encontrado entre las comunidades de Prisciliano los errores que normalmente se le atribuían*». Luego, Toribio, en su síntesis de los errores priscilianistas, no depende de su experiencia directa sino que vuelve de nuevo a los libros antipriscilianistas, los de Hydacio e Itacio, el *Commonitorium* de Orosio, el *Indiculus*. El cronista y obispo de Chaves, Idacio, que escribe por esos años, tampoco confunde a los maniqueos con los priscilianistas. Distingue bien, lo cual quiere decir, que tampoco la acusación de maniqueísmo la había podido verificar en su conocimiento directo de las comunidades priscilianistas [25].

El maniqueísmo para Toribio de Astorga está en que existen para Prisciliano dos principios eternos, la luz-Dios y las tinieblas-Diablo, el alma-divina y el cuerpo-demoníaco:

«El alma es substancia o parte de Dios mientras el Diablo nunca fue bueno y su naturaleza no es obra de Dios sino que emergió del caos y de las tinieblas. El Diablo es principio y substancia de todo mal. Los cuerpos humanos son creados por el Diablo. De ahí, la condena de la procreación, del matrimonio. Los concebidos del semen carnal no pertenecen a Dios. Almas y cuerpos de los hombres están sometidos a la fatalidad de las estrellas. Las partes del alma están bajo unas potestades y los miembros del cuerpo bajo otras. Las cualidades de las potestades interiores las ponen en los nombres de los Patriarcas; las de los cuerpos, en cambio, en los signos del Zodíaco, bajo cuyo influjo están sometidos» [26].

Todavía en Toribio de Astorga no retorna la acusación de paganismo o de prácticas mágicas. Aparecerá en los Cánones del Concilio de Braga, que en el s. VI se celebró bajo la dirección de San Martín de Braga o de Dumio. Después de repetir las acusaciones antipriscilianistas que hemos visto que provenían desde Hydacio e Itacio hasta Orosio y Toribio de Astorga (herejías cristianas, gnosticismo y maniqueísmo), dice el Concilio de Braga:

«Si algunos creen que el Diablo no fue primero un ángel bueno creado por Dios y que su naturaleza no fue obra de Dios, sino que dice que ha salido de las tinieblas y que nadie ha sido su creador, sino que es el principio mismo y la substancia del mal, como Manes y Prisciliano, sea anatema».

«Si alguno cree que el Diablo formó parte de las criaturas que hay en el mundo, y que el Diablo mismo con su poder produzca los truenos, los relámpagos, las tempestades y las sequías, como dijo Prisciliano, sea anatema».

«Si alguno cree que las almas humanas están sujetas al Signo de la Fatalidad (a las estrellas fatales), como *los paganos y Prisciliano* dijeron, s. a.».

«Si alguno cree que los doce signos (del Zodíaco) o los astros, que los astrólogos suelen observar, están distribuidos por los diversos miembros del alma o del cuerpo, y dicen que están adscritos a los nombres de los Patriarcas, como dijo Prisciliano, s. a.» [27].

Como se ve el canon 9 equipara a Prisciliano con los paganos en la doctrina del fatalismo

---

25 Cfr. Testimonio de HIDACIO en *Chron.* 130: p. 140; 133: p. 140; 139: p. 142. SOTOMAYOR, M.: *Op. cit.*, p. 351: «Hidacio no acusa a Prisciliano de maniqueísmo. Así en el año 445 da esta noticia: «En la ciudad de Astorga en la Galecia, han sido descubiertos por investigación episcopal algunos maniqueos ocultos durante varios años. Los obispos Hidacio y Toribio los examinaron y enviaron los resultados a Antonino obispo de Mérida» (*Chron.* 130: p. 140).

26 Ep. 15 del Papa León. Cfr. CHADWICK: *Op. cit.*, pp. 208-216. SOTOMAYOR, M.: I, pp. 261-264.

27 MANSI ix, 774 C y ss.

astral y en el dominio del Diablo sobre las fuerzas de la naturaleza. El presidente de este concilio, San Martín de Dumio era un especialista en cuestiones de prácticas paganas. Ahí está su libro *De correctione rusticorum.* Lo que en su libro Martín de Dumio observa entre los paganos lo adscribe al mismo Prisciliano. Por esto es emblemático lo que Martín de Dumio describe como prácticas paganas y demonolátricas. El paralelismo con las acusaciones que hemos visto rechazar a Prisciliano es muy significativo.

El Tratado intenta exponer el meollo del mensaje cristiano a los rústicos de una manera sencilla [28], indicando las supersticiones principales y su origen [29]. Para Martín de Dumio siguiendo una tradición cristiana testimoniada ya por los primeros apologistas como Justino, el origen de las supersticiones es el Demonio, no se trata de costumbres vacías y vanas, sino del culto al Diablo; por esto es necesario desvelarlas, porque en ellas se oculta el espíritu del diablo, «envidioso del puesto que ocupa el hombre, que es el mismo que el demonio tenía antes de caer» [30]. Los hombres primitivos, por inspiración del Diablo adoraban al Sol, la Luna, las estrellas, el fuego, las aguas profundas y tenebrosas, las fuentes, creyendo que eran dioses [31].

Para los campesinos del tiempo de Martín de Dumio, todo los fenómenos de la naturaleza tenían carácter divino, por esto hacían sacrificios a los dioses.

«En el mar invocan a Neptuno, en los ríos a las lamias, en las fuentes a las ninfas, en las selvas a Diana; por esto dan sus nombres a los días de la semana» [32].

Como los romanos, continuaban los rústicos del noroeste hispano celebrando «dies tinearum et murium»: una fiesta de enero dedicada a los dioses *Tellus y Ceres* para proteger los frutos, guardados para el invierno, de la polilla y ratones [33]. «¿Cómo puede un hombre cristiano —se pregunta Martín de Dumio— tener por dioses a las polillas y ratones? Por mucho que las veneréis y ofrezcáis sacrificios para tutelar vuestras tinas y vuestras arcas, no dejarán de roeros el pan y los paños» [34].

«Los pobres campesinos, dice Martín de Dumio, tratan de protegerse a sí mismos a través de *símbolos*»; como, por ejemplo, a través de las celebraciones del Año Nuevo se purifican y

---

28 «Cibum rusticis rustico sermone condire», ed. CASPARI, p. 1.

29 «Pro castigatione rusticorum qui adhuc paganorum superstitione detenti, cultum venerationis plus daemoniis quam Deo persolvunt, aliqua de origine idolorum et sceleribus ipsorum..., pauca de multis ad te scripta dirigerem». *De Correct.* 1: CASPARI, p. 1.

30 *De correct.*: CASPARI, pp. 4-5.

31 «Sed ipsa ex se orta... deos esse... credentes», *De correct.* 6: p. 7. «Tunc diabolus vel ministri ipsius, daemones qui de coelo deiecti sunt videntes ignaros homines, dimisso creatore suo per creaturas errare coeperunt se illis in diversas formas ostendere et loqui cum eis ex expetere ab eis, ut in excelsis montibus et in silvis frondosis sacrificia sibi offerrent et ipsos colerent pro deo imponentes sibi vocabula sceleratorum hominum qui in omnibus diceret qui fuerat magus et in tantis adulteriis incestus ut sororem suam haberet uxorem quae dicta es Iuno, Minervan vero et Venerem filios suos corruperit, neptes quoque et omnem parentelam suam turpiter incestaverit. Alius autem daemon Martem se nominavit...», *De correct.* 7: CASPARI, pp. 7-8.

32 *De Correct.* 8: p. 9, Y sigue: «Suaserunt etiam illis daemones ut templa ibis facerent et imagines vel statuas sceleratorum hominum ibi ponerent et aras ibis constituerent in quibus non solum animalium sed etiam hominum sanguinem illis funderent. Praeter haec autem multi daemones ex illis qui de coelo expulsi sunt aut in mari, aut in fluminibus aut in fontibus, aut in silvis praesident, quos similiter homines ignorantes Deum quasi deos colunt et sacrificia illis offerunt», *ibíd.*, 8: p. 10

33 Cfr. VARR. *De lind. lat.* 6, 24: OVID. *Fast.* I, 669; DION. HALIC. *Antiq. Roman.* 4, 15; MACROB. *Satt.* 1, 16.

34 *De correct.* 11: p. 14.

«tratan de adivinar los acontecimientos que ocurrirán durante todo el año, ¡pobrecillos, tratan de comprarse el dios para asegurarse la vida!» [35].

«No acabáis de entender cuánto os engañan los demonios en esas observaciones y agüeros que practicáis; como dice el sabio Salomón: «Las adivinaciones y augurios son vanos». ¿Qué esperan esos infelices, atentos siempre al vuelo de las aves? ¿Qué es sino adoración del Diablo el encender cirios a las piedras, a los árboles, a las fuentes, o el observar las kalendas o las vulcanalias [36], o el adornar las mesas, poner laurel a la entrada de las casas, observar las huellas de los pies [37], o echar trigo y vino sobre un tronco en llamas, o el vino y el pan de las fuentes? ¿Qué es eso sino culto al Diablo? Como, por ejemplo, el que las mujeres al tejer la tela invoquen a Minerva, o el no casarse en viernes ni emprender viaje en este día [38]; ¿qué es sino culto al Diablo? Lo mismo que encantar las hierbas con maleficios o conjurar los demonios con conjuros, ¿no es culto al Diablo? Habéis mezclado el signo de la Cruz, recibido en el Bautismo, con las adivinaciones y estornudos y otros muchos signos del Diablo» [39].

Se terminó confundiendo lo que eran normales reminiscencias o mezclas, como dice el mismo Martín de Dumio, entre las religiones ibéricas, romanas, y signos y prácticas cristianas, con comportamientos típicos del Priscilianismo [40].

2. Análisis de las acusaciones: cultura y símbolos paganos

a) *La cultura pagana*

Prisciliano no tiene dificultad alguna en manifestar su profundo conocimiento de la religión pagana y de sus cultos. Si fuera insincero lo normal es que lo hubiese callado. Y sin embargo, refiriéndose a una época de su vida, «cuando vivíamos despreocupados de Dios», antes de

35 *De correct.* 11: p. 16.

36 VARRON, *De Ling. Lat.* V. 57; cfr. SEXT. POMP. FESTUS *De verb. signif.* 64: «...quorum piscatorum quantus non in macellum pervenit, sed fere in aream Vulcani quod id genus pisciculorum vivorum datur et deo pro animis humanis».

37 «Fecisti quod quaedam mulieres facere solent, quae observant vestigia et indagines christianorum et tollunt de eorum vestigio cespiten et illum observant et inde sperant sanitatem aut vitam eorum auferre», BURCH: *Decret.* p. 200.

38 Cfr. también el Pseudo Augustinus, *Sermo*, 130, 4.

39 *De correct.* 16: pp. 29-34. Mezclar el signo de la cruz con los estornudos o los bostezos es costumbre observada en La Rioja y Castilla todavía hoy.

40 Paciano de Barcelona escribió hacia el 340 un librito, *Cervulus*, que se ha perdido, contra las mascaradas («cervulum facere») con que los paganos y cristianos celebraban, siguiendo una costumbre ancestral, el comienzo del año. Como todavía se hace en ciertos pueblos y aldeas del País Vasco. El escritor Eutropio que escribe entre el 395 y el 415 en una carta dirigida a «*Las hijas de Geruncio, exhortación a menospreciar la herencia*» (ML 30, 47-52) describe la acción pastoral de Cesaria o Terantia entre los «bárbaros», hablándoles y transmitiéndoles el evangelio en su propia lengua (*seguramente el vasco*): «A los paganos y a estos bárbaros nuestros, que lo son no menos en el modo de pensar que en su lengua (¡creen inmortales a los ídolos!) les ofrecías en particular lo siguiente: con suaves palabras y en su lengua bárbara afirmabas la doctrina hebrea, para decir con el Apóstol: 'Es bueno que yo hable todas las lenguas', mostrándoles que los ídolos no son Dios, que el verdadero Dios no está en el ara de los bosques, sino en la mente de los santos, y que, si querían salvarse, tenían que creer en el Salvador. En seguida, a los que lo querían ya y lo deseaban, les procuraste los servicios de los sacerdotes...» (EUTROPIO: *De similittudin. carn. peccat.*: ML suppl. 1, c. 555). Eutropio y la virgen Cesaria (que era vasca porque hablaba su lengua) vivían en los Pirineos entre los vascos todavía sin cristianizar, cfr. MARINER S.: «La difusión del cristianismo como factor de latinización», en *Assimilation et résistence a la culture gréco-romaine dans le monde ancien*, Bucarest-Paris, 1976, pp. 271-282.

convertirse por lo tanto, admite que «se deleitaba en el trato con las vanidades del mundo», y que leía «las obras sobre los dioses paganos para su formación cultural» (*ad ingenii instructionem: Tract.* I: 14, 12). Para «aguzar el ingenio», por lo tanto, Prisciliano consideraba que las obras de los clásicos seguían siendo un buen instrumento de instrucción cultural.

Instrumento para «aguzar el ingenio», pero nada más. Ya que confiesa Prisciliano que en aquella «sabiduría del mundo» (atención a la expresión retórica) no encontraba *alguna utilidad.* Encontraba deleite pero no utilidad. Distingue Prisciliano entre «utilidad» e «instrucción del ingenio». Una cosa es aguzar el ingenio y otra conseguir la finalidad, alcanzar la sabiduría. Servían para aquello (que provocaba deleite y ayudaba a «distinguir las cosas»), pero no para conseguir el objetivo final. Por esto, puede decir Prisciliano que «se reía o burlaba de los dioses de los paganos, de sus peripecias y desgracias». En una palabra que «la sabiduría del siglo» no llenaba las aspiraciones del joven Prisciliano, aunque producía deleite, ayudaba a distinguir las cosas, las que eran útiles, las que eran necias y la sarta de «desgracias» que tocaban a los dioses y a los héroes del mundo pagano.

En esta visión de la cultura pagana no hay actitud alguna de resquemor ni de odio. Serenamente Prisciliano la considera «incompleta» para alcanzar la «verdad». Pero no por esto se arrepiente de haberla conocido. En esta actitud Prisciliano es consecuente con su principio fundamental de que «no hay que poner límites a la lectura, a la búsqueda» (*Tract.* III: 55, 14). De la misma forma como rechazará el coto del canon («¡más allá no leas!», ibíd.: 53, 4), asimismo se manifiesta respecto a la cultura pagana. Conocer es necesario —es otro de sus principios fundamentales— aunque sólo sea para «desvelar la necedad del siglo y rechazar la caterva de demonios y de sus máscaras» (*Tract.* V: 67, 17; I: 15, 14).

La luz de la inteligencia humana es ya de por sí «débil y enferma», dice numerosas veces Prisciliano (*Tract.* VI: 69, 11; X: 94, 20-25; XI: 104, 3), queda reducida a la ceguera por la revolución introducida por el pecado. De ahí que sus frutos sean para deleite o para miedo (*Tract.* X: 95, 4-5), siempre obra de esclavos (ibíd.).

b) *Los símbolos paganos*

Pero hay más en la actitud de búsqueda de Prisciliano. No se limita a condenar o rechazar la idolatría, descubre además en ella lo que llama «formas» o «nomina», que tienen una finalidad específica.

«Pues las necias supersticiones de estos ídolos, o son formas de los pecados o nombres de los demonios o mordedura de los vicios, y sirven para que penetrando en el misterio de las tinieblas, deseemos la luz del Señor» (*Tract.* I: 15, 11-14).

Traduce la raíz de la expresión «idolum» como «forma, nomen, imago, forma corporata, corpus, praesentia, visibilitas» (*Tract.* VI: 76, 17.21; 77, 8-13; VIII: 88, 10-11; 20, 21, etc.). Tienen por lo tanto un sentido muy técnico, que depende en Prisciliano de sus métodos de interpretación de la realidad y de la Escritura (origenista y alejandrino).

Prisciliano con estas expresiones trata de indicar «los rasgos de la visibilidad y presencia» (*Tract.* V: 62, 3-6). Y así las usa tanto para indicar la «encarnación-personalización» del Logos, Espíritu, Palabra Profética, como la visibilización y actuación de toda forma invisible en orden a la comunicación [41].

41 Sobre «forma», «nomen» véanse nuestros estudios en *Historia del pensamiento hispano-romano,* I, pp. 81 y ss. y en *Génesis-Anagénnesis en Clemente Alejandrino,* Roma, 1974, pp. 300-348.

De ahí que los ídolos para Prisciliano (con sus ritos y gestos) no sean «imágenes vacías» o «puros sonidos», sino «formas de la mente en las que el hombre queda vencido y atado» (*Tract.* VI: 78, 5: «in ea quae videntur omnis homo vincitur»). En este sentido los ídolos son «formas corporalizadas de la ignorancia» (*Tract.* VIII: 88, 10-11), adecuadas al grado de «entenebrecimiento» (*Tract.* VIII: 88, 20-21). No son por lo tanto sólo las estatuas o los ritos, sino todo el sistema organizado por el mal en la sociedad y en la creación (*Tract.* VI: 76, 17.21). De ahí que «ídolos» son todos los «*signa*» de la aparencia de las cosas terrenas que atan al hombre a la dimensión de un mundo tejas abajo. Hoy diríamos todo lo que es puramente inmanente. Prisciliano lo denomina «*opera mundi*», o «vicios idólicos del nacimiento terrenal» (*Tract.* VI: 70, 14). Un sistema de relaciones dinámicas constituido por las «instituciones del mundo creadas por el espíritu terrenal» (ibíd., 71, 10), que divide las cosas en tiempos y números que ofuscan la unidad original («et diebus et temporibus annis mensibus omnibusque qua sub sole sunt vitiorum divisa naturis»: VI: 73, 6-7), y que por eso hay que destruir para «capturar la unidad primigenia matando las idólicas formas de los vicios» (VI: 77, 8-9) que «la naturaleza demoníaca de los símbolos, como la división y disposición según el lugar, el tiempo, el número, el mes, había confundido mediante formas corpóreas que adorar» (ibíd. 76, 16-21). Se trata de textos dirigidos a *los de dentro*, donde es patente que la idolatría y demonolatría es justamente el polo opuesto a los objetivos de Prisciliano, a su actitud, a sus principios y a sus anhelos de libertad y gnosis[42].

c) *Símbolos de dinamismo de lo real*

Para Prisciliano la simbología de las cosas visibles y de los nombres es un «sermo aptissimus intelligentia nostrae dispositionis», pues mediante las cosas visibles nuestra mente capta lo invisible («rerum species terrenarum tamquam superiorum indices quaerere», Tract. VI: 68, 7-8 y 11-12). De ahí que los símbolos puedan ser caminos que expresen *el descenso hacia el abismo* y la tiniebla y el no-ser, o un *proceso hacia la des-velación* de la verdad de lo real (*Tract.* VI, 789, 5-6). «Porque por medio de las formas visibles la mente conecta con Dios» (*Tract.* XI: 104, 21-22), y supera el tiempo y se eleva a la eternidad (*Tract.* VI: 78, 22).

La concepción del *símbolo* que tiene Prisciliano ahonda sus raíces en su visión profundamente dinámica de lo real. Lo expresa a través de sus descripciones y alusiones al «nacer humano y de las cosas».

La concepción que este autor tiene del hombre está centrada en el cuerpo. «Nacer» es recibir «forma de presencia y comunicabilidad»: el cuerpo. Por esto su definición del hombre será que es cuerpo, y la salvación del hombre se medirá por la salvación del cuerpo.

Con el nacer natural el hombre recibe la forma visible, la carne, la posibilidad de presencia, de comunicación, de desarrollo, con sus connotaciones cognoscitivas y sus notas espacio-temporales. Este adquirir el propio «lugar» supone para este autor un entrar bajo las leyes de la naturaleza cuya característica fundamental es la temporalidad, la sucesión, mutación, corrupción. La temporalidad en cuanto ámbito de desarrollo es necesaria para el crecimiento, ejercicio de la libertad, para comunicarse y recibir el conocimiento; pero a la vez es necesario superarla,

42 Sobre «la liberación de las ataduras del tiempo, de los días, meses, estaciones y de la rueda de la generación», vid. en *Historia del pensamiento hispano-romano*, I, pp. 124 y ss. y volvemos más adelante al tratar de la respuesta de Prisciliano a las acusaciones.

liberarse de las ataduras de la sucesión temporal, elevarse a la ultra-temporalidad, al «presente continuo» del Día único y eterno de Cristo. Es necesario recorrer todo el camino, andar los «seis días» sin pararse, ni fijar la tienda en el sexto, es preciso llegar al culmen de la perfección: «el Sábado», «el descanso de Dios». Nacer es, pues, ser llamado a la perfección y a esta tarea el hombre no puede renunciar sin caer en la esclavitud y deshumanización, «en las tinieblas».

El primer nacer, el «rudis et virginalis» del principio del Génesis consistía para este autor en salir de las tinieblas a la luz, de lo informe a lo configurado; en recibir un «rostro» conforme al designio de Dios. Así Dios hacía posible su «sensus sibi eloquens», en el plan de su autocomunicación al hombre. Por esto el hombre recibía, las facciones de su cuerpo de las mismas manos de Dios; para poder responder, captar y comprender y realizar el «Sermo divinus», el diálogo con Dios.

El nacer después del pecado del primer hombre supondrá para el autor hispano la entrada en una cárcel oscura: la revolución provocada por el pecado original convertirá el cuerpo, hecho a imagen de Dios, en un cuerpo entenebrecido; la chispa divina, el alma, no consigue iluminar su morada, su dinamismo está recortado, su potencia visiva entenebrecida... Por esto, el nacimiento desde entonces se convertirá en la entrada en un «hospitium», en tierra extraña y enemiga, con la que tendrá que luchar continuamente, porque correrá el riesgo de quedar esclavizada. No es que el cuerpo sea malo en sí, es que se halla entenebrecido, deformado, predomina en él la componente de «barro-tinieblas», y es juguete de las potencias del mal; tiende por esto a la tierra, a la tiniebla, al caos y corrupción y disolución en la nada.

Esta es la orientación que el autor contempla en el mundo y sociedad humana corrompida: las miras que prevalecen son exclusivamente intramundanas y de tejas abajo, donde lo inmediato, lo visible, lo temporal, se le antoja la única y final meta del ser y del nacer. Con el pecado las leyes de la naturaleza que en el Designio de Dios servían para que el hombre realizara el proyecto de su ser, creciera en el ejercicio de su libertad, y pasando por los días de la «Semana», llegará a su Pascua gloriosa, a ser «sábado y descanso de Dios», cobran un sentido de opresión, de limitación, donde reina la muerte. La *idolatría* de lo mundano, de los valores de la sociedad temporal, se convierten en la única meta del hombre.

Cuando Cristo nace, asume la carne, la forma de ser hombre, tal como está reducida después del pecado. La obra de Cristo es la de reformar el nacer, volver a darle forma nueva con otro nuevo nacimiento, que hiciera al hombre superar y trascender el círculo de la temporalidad, el poder de la muerte. En este nuevo nacimiento el cuerpo adquiere la forma divina del «cuerpo resucitado de Cristo. De «hospicio» pasa a ser «templo, casa propia»; de inclinado a la corrupción pasa a ser inmortal, de dominado y enajenado por los ídolos de los vicios y valores de la sociedad decaída (sometida a la mentira, al error, a la esclavitud), pasa a ser libre, simple, puro, unido, total, coherente con el «Plan de Dios» que llevaba impreso en su estructura. Con el nuevo nacimiento, el hombre vuelve a lo que le es congénito y propio: es un proceso de humanización. La labor de salvación por el cuerpo se resuelve en un humanismo nuevo; porque el hombre es cuerpo animado por el soplo vital de Dios, por eso mismo la salvación del hombre se polariza en torno a la salvación del cuerpo «a imagen del cuerpo de Dios».

d) *La fuerza de los símbolos*

Para Prisciliano los ídolos se convierten en *símbolos* de los pecados de los hombres, de las diferentes «máscaras» y «nombres» que utilizan las fuerzas invisibles enemigas, y también de

las heridas y muerte que producen los vicios en el hombre. Las «idólicas formas» no son cosas inertes y vacías, sino que contienen el dinamismo del Mal, y producen mal. Las potestades malignas «se revelan» a través de las «formas idólicas» y operan su esclavitud sobre el hombre, su historia y sus instituciones, mediante una «impronta» que marcan en sus adoradores, haciéndolos a su imagen y semejanza[43].

La fuerza «realista» de las formas simbólicas constituye para Prisciliano el fundamento de la equiparación entre idolatría y demonolatría: «Los que veneran a esos ídolos, veneran a los demonios que tienen por sus dioses, asemejándose a ellos» (*Tract.* I: 16, 27).

A través del conocimiento de los ídolos se puede «penetrar en el misterio de las tinieblas», para, gracias a la purificación que opera ese conocimiento en la mente, poder descubrir los engaños del Maligno, los caminos de los vicios y pecados.

De ahí que, en la presentación de los dioses romanos, Prisciliano vaya indicando el simbolismo de cada uno: el Sol para los que creen que sólo existe lo visible, la Luna que indica la atadura y sometimiento del hombre a la rueda del tiempo, Marte que expresa el adulterio y la esclavitud al placer sexual, Júpiter el parricidio y ambición de poder, Venus la sodomía y los placeres mercenarios, Saturno y el dios del dinero, Mercurio y la piratería del comerciante, etc.

Idéntica simbología encontramos un siglo más tarde en la obra de Martín de Dumio, «*De correctione rusticorum*». La idolatría convertida en demonolatría, los antiguos dioses de las religiones precedentes son ahora los demonios, las fuerzas negativas, lo anti-divino[44].

Las consecuencias de esta equiparación entre idolatría y demonolatría serán funestas para el mismo Prisciliano y a partir de él en todas las épocas hasta la moderna. Con esta equiparación se dio fundamento a «la caza de las brujas».

Toda práctica no reglamentada por el poder jerárquico político-religioso era juzgada con el mismo metro de las supersticiones y supervivencias paganas: eran prácticas diabólicas, culto al demonio, principal enemigo de la Iglesia y por tanto de la sociedad. Y así serán consideradas las primeras chispas del monaquismo anacoreta en Occidente y en concreto en Hispania el movimiento priscilianista: su retiro a los bosques, montañas y valles inaccesibles, su fuga de los templos oficiales, su contacto con poblaciones que mantenían vivas sus creencias y prácticas ancestrales (no hay que olvidar que el movimiento priscilianista fue el principal motor misionero de la iglesia hispana entre las regiones paganas), constituirán a veces el pretexto para la sentencia y consecuente persecución por parte del poder oficial. El entrelazamiento entre aspectos sociales, económicos y religiosos, hace difícil el encuadramiento de estos movimientos, en los que entraban a jugar factores sociales y económicos, convirtiéndose así en movimientos extra-estructurales.

Es precisamente la justificación teológica que ve en toda práctica no reglamentada eclesiásticamente un culto al demonio, artes ilícitas y magia, la base de la persecución. No es extraño que esta misma identificación hecha por los perseguidores termine por ser aceptada por los mismos perseguidos, los marginados, los brujos que tendrán por dios al diablo. De esta forma lo que eran prácticas de religiosidad popular precristiana se convierten en una *anti-religión*, la demonolatría[45].

---

43 Sobre la «impronta» y «la semejanza» que los ídolos-demonios imprimen en sus adoradores, *Tract.* I: 18, 20; 16, 27; 15, 7.

44 *De Correct.* 16: p. 29-34 ya citado, n.º 39.

45 *Tract.* X: 102, 1; VI: 79, 26-28; 73, 24. Cfr. lo que dijimos en *Historia del pensamiento hispano-romano...*, pp. 133 y ss.

3. Revitalización de las tradiciones indígenas

Numerosos autores señalan como un hecho histórico una especie de revitalización de las religiones ibéricas en el Noroeste hispano, debida al movimiento priscilianista. Se trata en realidad de una hipótesis a la que faltan datos positivos. Por nuestra parte examinaremos la cuestión desde el punto de vista de la actitud que venimos exponiendo de Prisciliano ante la cultura indígena.

Poco después de referirse Prisciliano a su conversión (*Tract.* I: 14, alude a la «tradición paterna» y a la calidad de vida conforme a la «tradición paterna» que con su conversión ha tenido que abandonar (*Tract.* I: 16, 3). Prisciliano la abandona porque la considera «vana y corruptible», como la «filosofía del mundo» que es. Y la describe a través de la escala de valores de sus símbolos o «formas idólicas»: el mundo termina en el espacio iluminado por el sol, lo visible, inmediato y corpóreo, sus valores son el dinero, la fama, el poder, el placer sexual, la rueda del tiempo y el círculo de la generación. Un mundo sometido al determinismo fatalista. Este es el «quirógrafo» o título de dominio por parte de la «Tiniebla» o fuerza negativa, que Prisciliano llama «poder del Diablo sobre el mundo», y que Cristo destruyó clavándolo en la Cruz y liberando así al mundo y a la naturaleza de la esclavitud del determinismo fatalista. Para Prisciliano la obra de Cristo fue la de hacer del mundo un «espacio de libertad», donde el dinamismo de la creación y del hombre pudiese seguir su entelequia, la marcada en él por «la Voluntad de Dios convertida en naturaleza de lo visible» (*Tract.* XI: 104, 21-22).

Con la liberación que Cristo ha producido en la naturaleza, el mundo ha dejado de ser una cárcel, un mundo embrujado dominado por las fuerzas del mal.

«Desde ahora —dice Prisciliano— Dios se revela en todas las cosas, en todas sus obras, sin límites de lugar, tiempo. El hombre es su templo, la naturaleza es su templo, las montañas, los ríos, los manantiales, los árboles y bosques, «Dios se ha hecho accesible a todos y en todos los modos posibles»[45].

En este mundo nuevo o «espacio de libertad», las cosas, los gestos, las tradiciones y culturas cobran un sentido opuesto al que tenían bajo el dominio del Diablo. Por esto Prisciliano vuelve a las reuniones nocturnas bajo el claror amigo y protector de la luna, a la cima de los montes, a los bosques, a los cantos y danzas, a unirse con el Creador pisando la tierra con los pies desnudos, porque la tierra no mancha ni pesa, ahora ha vuelto a ser la tierra «rudis et virginalis», tal como salió de las manos del Creador. Todo lo que rodea al hombre le es amigo. Hay en esta actitud de Prisciliano acentos de auténtico misticismo[46].

En esta atmósfera no es extraño que el movimiento priscilianista se polarizase en lo que C. MOLE[47] llama «risorgenze indigene», o como ya en 1938 St. McKENNA denominó «revitalización de la religión indígena»[48]. La liturgia de Prisciliano podía dar lugar a esto, pero creemos desde otra perspectiva. Porque resultaba mucho más cercana e inmediata a los ritos y gestos de los indígenas paganos. No nos quedan datos sobre la metodología misionera que seguían los priscilianistas. Pero si fueron consecuentes con las premisas de Prisciliano, su enculturación del

46 Sobre los acentos místicos en Prisciliano, cfr. GOOSEN, A. B. J. M.: *Achtergronden van Priscillianus christleyke Ascese*, Nimega, 1976, último capítulo, y nuestra *Historia del pensamiento hispano-romana*, I, pp. 133-134.

47 MOLE, C.: *Op. cit.*, p. 97.

48 MAKENNA, St.: *Paganism an Pagan Survivals in Spain up to the Visigothic Kingdom*, Washington, 1938, pp. 50 y ss.

cristianismo pudo ser única en la historia de la misionología antigua. La «magia» de Prisciliano consistía en sustituir el contenido de los gestos, de las «formas idólicas» de la religión o tradición paterna con otro contenido, pasando de una religión del «temor y terror» a una religión de la libertad. Los idólatras ibéricos cantaban y danzaban a la luna y al sol[49] teniéndolos por dioses o fuerzas superiores peligrosas para el hombre: Prisciliano continúa cantando al sol y la luna, a los montes, ríos, bosques y árboles, porque gracias a la liberación que Cristo ha realizado en la naturaleza, los siente amigos y expresión de la «voluntad amorosa de ese Dios que quiso hacerse naturaleza de las cosas visibles» (*Tract.* XI: 104, 26). En esta actitud de Prisciliano hay barruntos que se adelantan al franciscanismo como bien han notado C. MOLE y A.B.J.M. GOOSEN[50].

II. LA RELIGIOSIDAD CÓSMICA DE PRISCILIANO

En otro lado[51] definimos a Prisciliano como uno de los pensadores cristianos más originales de la historia hispano-romana. En las siguientes páginas analizaremos algunos puntos de su originalidad, polarizados en torno a su actitud programática: ¿cuáles eran las intenciones de Prisciliano, su camino, qué le molestaba en la religiosidad de su tiempo como para lanzarlo a una «reforma de la Iglesia», qué motivó las acusaciones de prácticas paganas, de magia y astrología en concreto?

1. El Dios de Prisciliano

¿Por qué interesó tanto a Prisciliano el problema trinitario? Era necesario evocar una visión nueva de la Trinidad de acuerdo con la posición del *movimiento profético* que constituía la raíz central del priscilianismo, y de acuerdo también con la intención de Prisciliano de ofrecer *una alternativa nueva al arrianismo*[52]. Para Prisciliano, desarrollar las implicaciones de las relaciones trinitarias es lo mismo que dar fundamento real y legítimo a su visión espiritual del cristianismo.

En su intención de ofrecer una alternativa al arrianismo, Prisciliano proyecta una visión igualitaria de las personas divinas, rechazando todo elemento que sepa a subordinacionismo o jerarquismo: de ahí su negación de la «principiabilidad» o «nascibilidad» del Hijo y del Espíritu Santo, y la afirmación de la concentración de la Trinidad entera en la persona de Cristo, único Dios, y de su Espíritu Santo: todo este afirmar la unidad divina se reflejará en la nueva unidad del pueblo de espirituales y profetas que pretende su movimiento.

---

49 BLÁZQUEZ, J. M.: *Op. cit.*, p. 87, n.º 30 y p. 106.

50 MOLE, C.: *Op. cit.*, p. 93; GOOSEN, A. B. J. M.: «Algunas observaciones sobre la pneumatologia de Prisciliano», en *Primera Reunión gallega de Estudios Clásicos*, pp. 237 y ss.

51 Cfr. la monografía que dedicamos a las doctrinas trinitarias, cristológicas, con especial atención a la pneumatología de Prisciliano y a su antropología, en *Historia del pensamiento hispano-romano*, I, pp. 73-88 y 111-156.

52 El «mundiale sofisticum» que Prisciliano expresa como «Quod in Deo atque ex Deo factum est, in Deo aliquando no fieret» (*De Trinitate fidei catholicae*, ed. MORIN, 182, 18-20) es un principio contra el arrianismo. Contra ellos Prisciliano excogitará la cuestión de la «imprincipiabilidad» o «innascibilidad» del Hijo. Y desde esta posición hay que entenderlo.

Su voluntad de dar fundamento a su visión del «espíritu profético y carismático» encuentra respuesta en el papel que asigna al Espíritu en la vida trinitaria y en el proceso de realización del hombre: el Espíritu es único, es el de Cristo; no hay diversidad de Espíritus ni tampoco subordinación: no se da el Espíritu del Padre como superior al de Hijo (y por esto propio de la Jerarquía episcopal), que a su vez sería superior al Espíritu Santo y al de Profecía (propio de los hombres espirituales, proféticos), sino un solo y único Espíritu, el de Cristo, que es igual para todos, que hace a todos santos y sacerdotes, y que se manifiesta en su integridad en el espíritu profético y carismático.

El Espíritu de Profecía es el Espíritu de Conocimiento (Gnosis) porque todo el movimiento de acercamiento de Dios al hombre está caracterizado por la voluntad de darse a conocer: es un dinamismo revelatorio que hace posible la comunicación y revelación de lo divino por medio de la participación del Espíritu de Profecía.

El hombre, gracias a este espíritu, realiza su ascensión «gnóstica», es decir, crece en la sabiduría y conocimiento. Dios se abre para darse a conocer; el hombre, potenciado por el Espíritu, acoge ese dinamismo trinitario y responde «conociendo». La «palabra» toma forma de existencia en cuanto cobra los rasgos que le harán «cognoscible y asequible». Dios primero es «sensus-intellectus», después «sermo-verbum», el hombre puede escuchar y entender si está capacitado por el Espíritu de la palabra que da vida; sólo así puede «gustar», gracias al nuevo sentido «sapiencial» y crecer en sabiduría y conocimiento.

El Espíritu Santo es la transmisión perfecta de la Gnosis-Conocimiento de Dios, se revela como adaptador de la capacidad del hombre, del «sensus humanus». El espiritualismo de Prisciliano se resuelve en *afán de estudio*, de crecimiento en el saber, que es la auténtica respuesta del hombre a la voluntad primigenia y fundante de Dios de «darse a conocer» [53]. Sus compañeros serán como él grandes exegetas, teólogos y literatos como Instancio, Dictinio, Latroniano, etc. La máxima «examinad las escrituras», la exhortación al esfuerzo, al trabajo de búsqueda continua, constituirán su leitmotiv [54]; su lucha contra Hydacio de Mérida y sus compañeros de jerarquía será la lucha contra el oscurantismo de los que propugnaban: «¡Nada busques más allá! Te basta con leer lo que está escrito en el Canon» [55].

Prisciliano arranca de la omnímoda libertad del Espíritu de Dios y de su amor por darse a conocer y comunicar al hombre; consecuentemente contempla al pueblo de Dios como el ámbito de libertad del Espíritu de Cristo y de respuesta del hombre al ofrecimiento divino: «Porque Cristo no prohibió ni cercó el espíritu de nadie, encerrándolo entre unos límites fijos, sino que permitió que todos los que creyeran hablasen libremente de Él» [56]. Su visión de la Trinidad trata de fundamentar la libertad de espíritu del cristiano, que no tiene por qué seguir obligatoriamente «el camino *seguro* que lleva a Dios, el *católico*» (el común o universal, dictaminado por la Jerarquía para todos) [57], sino que es libre de buscar otros caminos («fides nostra libera sit») [58], aunque sean más peligrosos, pero quizá más profundos, más ricos de espíritu, y por esto hasta más verdaderos que el «securum iter catholicae dispositionis» [59].

---

53 *Tract.* VI: 70, 6; 72, 3-4: «Hoc quod in nobis Deus quaerit sensus sibi intelligens eloquatur».

54 *Tract.* III: 53, 4-10.

55 *Tract.* III: 53, 4-5: «Ultra nihil quaeras! Sufficit te legere quod in canon scribtum est».

56 *Tract.* I: 32, 15-17.

57 *Tract.* I: 3, 4.

58 *Tract.* I: 3, 3-4.

59 *Tract.* I: 1, 3-4; 4, 19.

2. El Dios accesible a todos. Ilimitables formas de comunicación de lo divino

La visión de Prisciliano sobre la Trinidad no es cerrada, por el contrario abarca todo y todos: no concibe un «fuera de» la vida trinitaria; «sumus in Deo» [60] repite con san Pablo ante el Aerópago: «En Él vivimos, nos movemos y somos» (Act. 17, 28). Y el «lugar» y «espacio» de Dios está constituido por Cristo-Jesús [61]. La obra de Dios, su creación, es término y remate de su dinamismo de creación; todo lo engloba la Trinidad en Cristo [62]. Esta apertura totalizante del dinamismo trinitario es fundamental para poder entender el papel que asigna Prisciliano al Espíritu Santo en esta cristología trinitaria y en la eclesiología:

«Oye lo que habla. Luego que el único y pleno y verdadero da forma a su voluntad y pensamiento, la boca del Espíritu Santo profiere el Verbo; al Verbo le sigue la obra (de la creación y salud); y todas las cosas que antes no eran, brotan evocadas por su imperio, según está escrito (Jn. 1, 3): «Todas las cosas fueron hechas por su medio y sin Él nada se hizo» [63].

El Espíritu Santo interviene en la «pronunciación de la Palabra», la reviste de expresividad y operatividad [64]. El Espíritu Santo aparece así como el que unge al Verbo para la misión y a la vez el que le da «forma de cognoscibilidad», corporalidad», el que lleva a realización la actividad del Hijo [65].

La misión del Espíritu Santo, una vez creado el mundo, se resume en «dar a entender a los hombres visibles, por medio de lo visible, al Dios Invisible». Para revelar al autor de la creación, ésta tenía que ser perfecta. Aparece así la Sabiduría en un cosmos sensiblemente acabado, como si sólo entonces pudiera cumplir sus funciones [66]. Y lleva a cabo dos cosas: capacita el entendimiento de los hombres («sensibus nostris»), y entrega la «agnitio» o conocimiento personal del Dios-Invisible [67].

Ésta es la «obra perfecta» que configura la faz de Cristo en los creyentes formando la «Ecclesia» gracias al *espíritu profético* [68]. Prisciliano es consecuente con su visión dinámica del misterio de Dios, concibe una sabiduría dinámica, «espíritu operante de Dios». El Padre Invisible se torna visible en el Hijo-Cristo, «imagen visible del Dios Invisible». Mientras el Hijo Visible se hace acogible por el hombre, con la efusión del Espíritu Santo. De esta manera se cierra el círculo de la historia de salvación, y Prisciliano alcanza su finalidad de fundamentar el

60 *Tract.* I: 8, 18.

61 «Ab omnibus adnuntiatus est Dominus»: *Tract.* III: 55, 3; «omnia et in omnibus Christus est»: *Tract.* I: 7, 6-7, citando *I Cor.* 8, 6; iguamente en *Tract.* II: 37, 23 citando a *Col.* 3, 11.

62 Es una idea muy antigua en el pensamiento cristiano, vid. nuestro estudio «*Génesis-Anagénnesis en Clemente de Alejandría*, Roma, 1974, parte II, cap. 2.

63 *De Trinit. Fidei Cathol.* 180, 18-24. Cfr. ORBE, A.: «La doctrina trinitaria del anónimo priscilianista», en *Gregor.* 49 (1968) 510-562.

64 «Opus», «operatio» como vinculados al Espíritu Santo en la obra de Prisciliano: *Tract.* XI: 103, 6-18: «unitus in opus duorum sanctus Spiritus inveniris»; *ibíd.* 104, 9-11: «Tu operatio spirituum»; cfr. ed. SCHEPS 27, 17; 28; 12; 36, 8; 49, 2; 62, 5; 85, 15; 76, 12-14.

65 «Sapientia enim voluntatis et verbi spiritus sancti *forma, cum perfecto orbe laetaretur* (cfr. *Prov.* 8, 30), agnitionem invisibilis Dei per visibilia visibilibus ostendens, factorem *perfecta* declarat. Et vere hoc est sacramentum Dei observantis in nobis, ut illum invisibilem, incomprehensibilem, influentem, ingravumque *sensibus nostris accipiendo videamus, videndo teneamus.* Hic est Spiritus Dei qui habitat in nobis; hic est Spiritus Christi, quem «qui non habet, hic non est eius» (*Rom* 8, 9)», *De Trinit. Fidei Cath.*, 180, 24-31; ídem en *Tract.* XI: 103, 6-18; VI: 80, 15; I: 30, 12-22.

66 Cfr. ORBE, A.: *Op. cit.*, pp. 534 y ss.

67 Cfr. textos recogidos por MORTH, C.: *Études, textes, découvertes*, Maredsous, 1963, vol. I, 170.

68 *Op. cit.*, pp. 534-535.

espíritu profético: el hombre acoge «en fe» al Espíritu Santo, esto es, a la Sabiduría operante «sensibus nostris» (en nuestras mentes); con la Sabiduría conoce al Hijo Visible, por Él sube gradualmente al «conocimiento» del Padre. Se cumple la finalidad del movimiento primordial de Dios de comunicarse. El Espíritu Santo tiene referencia e intencionalidad directa al hombre; diríamos que la pneumatología existe por el hombre: el Espíritu Santo habita en nosotros «ut sensus sibi intelligens eloquatur» [69].

Prisciliano sigue con férrea lógica sacando las conclusiones de su visión del dinamismo trinitario en función de la revelación: el movimiento libre de Dios de hacerse accesible al hombre, de tomar los rasgos que lo hagan cognoscible y comunicable (proceso de personificación-corporalización) tiene su meta en la *encarnación*, forma corporeizada de la presencia divina, para que «sensibus nostris accipiendo videamus, videndo teneamus» (*Tract.* XI: 104, 10; *De Trinit.* 180, 29); para que el hombre pueda «reconocer» a Dios es necesario que el ser humano esté proyectado conforme a la «imagen misma de Dios»; es necesario colocar la piedra fundamental que sostenga la relación de semejanza entre el hombre y Dios.

Y «esta piedra angular en cada uno de nosotros es Jesús, nobis hominum homo Christus» [70]. El *modelo primordial* de lo humano, el Anthropos por antonomasia es el mismo Cristo-Jesús; en su ser está dibujado el Plano e Ideal de todo hombre; y así todo hombre ha sido hecho a imagen y semejanza del único Dios, Cristo Jesús.

De esta manera, Cristo se hizo «un edificio de cada hombre», primero al proyectar el ser humano desde la creación y después al realizar el plan creacional con el cumplimiento de la Pascua [71]. Esta es la base real de la comunidad y fraternidad entre los hombres, sobre la cual Prisciliano quiere fundar la nueva comunidad humana [72]. La asunción de la carne, la humanidad, el cuerpo de Cristo, cobran en Prisciliano la misma importancia salvífica que en sus predecesores hispanos: la Pasión, la Pascua, la pasibilidad de Cristo, su Humanidad, asumen en este contexto un valor capital [73].

El cuerpo del hombre refleja en sus rasgos y estructura la imagen misma de Dios, de Cristo constituido en «hominum homo» [74]. Gracias a la carne de Cristo, «hecha consorte del cuerpo virginal» [75], el hombre se hace Pascua del Señor «consimilatus *corpori Dei*» [76]. Prisciliano, consecuente con la tradición hispana coloca los fundamentos de su visión del hombre en la Cristología, en concreto, en la Humanidad de Cristo-Jesús, a cuya imagen creó al Primer

---

69 «Itaque illud creberrimum dictum est: «*Operibus* credite» (*Jn.* 10, 38; 14, 12). Id est. *operantem* laudantes, intuimini *facientem*, videte honorificantem, tribuentem. Et recto quidem ordine, cum iam Filius crederetur, qui fidei primus est aditus, quaerentibus Patrem saepe respondit: «Credite *operibus*». Invisibilem —inquit (Iesus)— nos potestis visibiliter aspicere, nisi visibiliter videritis. Inde visibilis Filii prima cognitio agnitionem Dei invisibilis adducit. Videte prius —inquit (Iesus)— *operam*, et ita poteritis intelligere quid faciat. Intendite virtutem eius atque sapientiam (cfr. *I Cor* I, 24): illic totus et ipse quem quaeritis», *De Trinit. Fid. Cathol.*, 187, 21-27; *Tract.* V: 62, 2-3.

70 *Tract.* VI: 70, 5.

71 ORBE, A.: *Op. cit.*, p. 525.

72 *De Trinit. Fide. Cathol.* 180, 29.

73 *Tract.* I: 24, 11-13.

74 «Christus aparens Deus, templum suum esse nos dixit et in eo quod in nobis ipse sibi fecerat, habitare in nobis voluit», *Tract.* I: 21, 12-13.

75 «Tu frater filiis, tu filius fratribus», *Tract.* XI: 104, 9-10.

76 «Deus noster adsumens carnem, formam in se Dei et Hominis idest, divinae animae et terrenae carnis adsignans...»: *Tract.* VI; 74, 8-9. Idéntica docrina en Potamio y Gregorio de Elvira, vid. nuestra *Historia del pensamiento hispano-romano*, pp. 62 y 68.

Hombre, Adán, y a cuya semejanza se realiza y perfecciona todo hombre que se abre a la comunicación divina[77].

La creación según estos presupuestos es una «extensión de la Gloria de Dios, a imagen de su Faz Visible, Cristo». Dios se hace cognoscible y comunicable a través de «todas sus obras visibles» (*Tract.* XI: 105, 15-21); hasta a través del claroscuro de sus criaturas rebeldes se puede conocer la irradiación del Bien, «porque el mal y el pecado sólo se conocen por iluminación del Bien»[78]. Éste era el plan según el cual la «voluntad de Dios se había constituido en naturaleza de todas las cosas visibles» (*Tract.* XI: 104, 21-22). Con la caída de Adán, el «Homo Deceptus»[79], engañado por el Príncipe de las Tinieblas, el Diablo, la naturaleza de las cosas en vez de ser «espejo y reflejo de la Faz de Dios», se han convertido en «opacas, tenebrosas»; el dinamismo de toda la Creación hacia la luz se ha invertido y la Creación entera, y el hombre con ella, camina hacia la tiniebla del Caos y del No-ser. Con la liberación que Cristo ha efectuado de la Creación entera, las cosas han recobrado su transparencia y Dios ha vuelto a hacerse comunicable de todas. El único camino y puerta es Cristo, pero las formas o imágenes de Cristo se han multiplicado: toda cosa creada es su espejo. Los caminos para llegar a Dios se han multiplicado conforme a los aspectos múltiples de la visibilidad.

Dentro de la Iglesia existe el «iter securum catholicum», el común y universal y seguro, pero existen tantos caminos como cauces de comunicación de lo divino al hombre. Ésta es la convicción fundamental del Prisciliano, de donde derivan todas las demás. En su «religiosidad cósmica», abierta a las múltiples formas de comunicación y acceso a lo divino: «todo existe en Dios». Hay que notar que esta raíz cuasi-panteísta de Prisciliano expresa la *redención* operada por Cristo como liberación de la Creación y Humanidad del dominio del mal, y como apertura total de la comunicación de lo divino a través de la creación «restaurada».

3. **Religiosidad cósmica y religiosidad oficial**

Una de las consecuencias de los presupuestos de Prisciliano es «eclesiológica»: la era de la profecía no estaba cerrada, sino abierta a todos y en todas las formas posibles.

«Son los profetas los que manifiestan el camino de la llegada del Señor, como está escrito: «Yo difundiré mi espíritu sobre todas las gentes y profetizarán mis hijos e hijas, y sus jóvenes tendrán visiones y los viejos sueños, derramaré mi espíritu sobre mis siervos y siervas» (Act. 2, 17-21; Joel 2, 28-32). Fundados en esta palabra, nosotros no desesperamos de hablar en su

---

77 «Sic se pro hominibus patientem intelligit Deum voluit in carne, ut, si sensus quaeratur in nobis, unus Deus est; si sermo, unus est Christus; si opus, unus Iesus; si natura quaeritur, filius est; si principium quaeratur, pater dicitur; si creatura, sapientia est; si ministerium, angelus; si potestas, homo; si dignatio, filius hominis; si quod factum est per illum, vita est; si quod extra illum, nihil. Sic universa disponens, ut, cum unus esset in totis unum in se volens hominem, aliud genus perfecti operis scrutator eius habere non posset, nisi ut unum eum Deum crederet, quem omnipotentem in se quod est dicitur inveniret» (*Tract.* VI: 75, 2-12; ídem *ibíd.* 72, 10-15 y 77, 12-17).

78 «Cum enim verbum divinae virtutis apparuit dicens «fiat lux» (Gen 1, 3), universa quae erant intenebrata patuerunt» (*Tract.* V: 65, 7); idem en *Fragmento Prag.* (Ed. HAMMAN, A.: ML supplem. 2, 1484): «Qui primus ex ore Dei processit? Fecit Deus cogitatum, fecit Deus Verbum. Deus dixit: «Fiat lux et facta est lux, efficit Deus Verbum». Asimismo en *Tract.* V: 62, 3-6: «Prophetici sermonis forma ... corporata ... spiritus Dei luce completa ...». Cfr. sobre estas expresiones y la equiparación «lux=verbum», Tertuliano, *Adv. Prax.* 7.

79 El tema del «homo deceptus», y la caída de Adán engañado por el Diablo, vid. *Tract.* III: 45, 2-9; 18, 15-21; 28-29; VI: 76, 15; 73, 7; V: 65, 28.

nombre y de Él, porque no prohibió ni cercó el espíritu de nadie, ni cerró con límites fijos la época de la profecía, sino que permitió a todos los creyentes que hablasen libremente de Él, como está escrito en el Evangelio: «Podéis cada uno profetizar para que todos aprendan y exhorten (I Cor 14, 31)». (*Tract.* I: 32, 5-33, 4).

El grito de victoria de Cristo es ¡libertad!, y así grita también Prisciliano: «Donde está la libertad allí está 'Cristo' (II Cor 3, 17). Permitidme gritar a mí por todos –sigue Prisciliano–; 'También yo tengo el Espíritu del Señor' (I Cor 7, 40). Cese de una vez la envidia del Diablo» (*Tract.*, III: 55, 1-2).

La libertad que proclama Prisciliano no es sólo contra el bloqueo de Canon de las Escrituras, en pro de la libertad de lectura y contra la censura eclesiástica. Es más profunda: es la libertad de búsqueda y encuentro con Dios. Libertad de tiempos y lugares, de días festivos o del calendario eclesiástico y de los templos oficiales. Porque «la fijación de los días, semanas, meses, estaciones, es una esclavitud bajo el tiempo y Dios nos ha librado del vínculo del tiempo para elevarnos a la eternidad» [80]. El templo de Dios es el hombre redimido, restaurado en la imagen y semejanza que las manos de Dios habían marcado en la estructura misma de su cuerpo [81].

De ahí la nueva liturgia de Prisciliano, con sus cantos y danzas, y la vuelta a los gestos elementales, como el orar con los pies desnudos y con los gestos tradicionales del pueblo, el retiro a los montes, bosques, montañas y ríos, es decir, la celebración del triunfo del Señor en medio y con la naturaleza tornada amiga y Rostro de Dios.

Aquí está la razón de la costumbre priscilianista de desertar los templos oficiales, a la que aluden los Cánones 2 y 4 del Concilio Primero de Zaragoza del 380 y de los ataques al calendârio lunar, al cálculo de la Pascua [82].

4. **La superación de la dimensión temporal: «sub specie aeternitatis»**

La superación de los límites y plazos del tiempo (que son «formas idólicas»), signos del «dominio y esclavitud de los demonios» [83], no consiste sólo en superar la fijación de las fiestas sino sobre todo en hacer del tiempo «un único Día, presente continuo de Dios», gracias a la liberación realizada por Cristo que ha elevado la creación entera a la dimensión de la eternidad, gracias a la apertura que ha conseguido poniendo en comunicación las obras de Dios con la misma vida trinitaria. El hombre y la creación han pasado, gracias al remate que Cristo ha dado

---

80 La multiplicación y división y la temporalidad y la «numerabilidad», son consecuencias de la caída del hombre en el pecado y la entrada del dominio del Diablo sobre la creación (*Tract.* X: 93, 17) VI: 70, 14; 78, 22 (intemporalis); *Tract.* VI: 77, 19 y 79, 5: in-numerabilis). La división es una degradación y caída hacia la tiniebla y el no-ser: *Tract.* VI: 75, 9; 75, 21; 76, 16; 72, 8; 709; 73, 7. De ahí la urgencia por recuperar la «unidad» y la eternidad primigenias (*Tract.* X: 93, 15).

81 *Tract.* X: 102, 1 y ss: «Redditum corpus ... Domino ... dignum tabernaculis Christi et gloriis futurae resurrectionis». *Tract.* VI: 79, 26-28: «Acceptum in victoria a nobis corpus non appelletur iam terra saeculi sed domus Dei nec fornicationis habitaculum sed imago corporis Christi». *Tract.* VI: 73, 24: «consimilatus corpori Dei».

82 *Tract.* VI: 78, 3-27; cfr. DAVID, P.: *Un traité priscillianiste de comput pascal*, Coimbra, 1951, y en *Rev. de Archiv. Bibliot. y Museos*, 62 (1956), 685-697.

83 *Tract.* VI: 70, 2.27; 70, 14. *Vid.* antes n.º 80.

a la obra de la creación, del «sexto al séptimo día, al descanso». Dios reposa en sus obras, en su templo: el hombre y toda la creación en él [84].

Es el paso de la «multiplicidad» a la «unidad y totalidad». La nueva perspectiva de Prisciliano es la de la «totalidad». Todo hombre camina en su proceso dinámico siguiendo el modelo del ser hombre que es Cristo. Pasar del «a imagen» a la unidad con Dios es el paso a la «totalidad» [85]. La búsqueda de la unidad y unificación interior, la superación de la multiplicidad y división, constituyen el perno de su espiritualidad [86].

En el *Tratado Sexto*, el autor utiliza la doctrina de la trinomía de la constitución del hombre, cuerpo, alma y espíritu (cfr. I Tess. 5, 23) para señalar que, en correspondencia a los tres elementos del hombre perfecto, hay tres sentidos en las Escrituras que a su vez corresponden a los tres grados del proceso de perfección del hombre [87]. Esta correspondencia entre los tres sentidos escriturarios y las tres etapas del progreso espiritual está basada en la relación (fundamental para el iluminismo priscilianista) entre «ser y conocer»: así como para alcanzar el culmen del *conocimiento* (Gnosis), que se revela en la Escritura, hay que recorrer los tres estratos de su profundidad [88], así el hombre en su proceso de perfección tiene que superar tres grados [89].

El *primer grado* corresponde a la *disciplina de la carne*: se trata de lo que el autor, con lenguaje paulino, llama «crucifixión y castificación del cuerpo de pedaco», en el sentido de continencia y mortificación de los vicios, y de sus ídolos: la renuncia al sistema de honores del mundo, el afán de dinero, etc. [90].

El *segundo grado* atañe directamente al *alma*. Se trata de la «castificación» y purificación para dejar libre de ataduras y velos aquel «soplo divino» que Dios puso en el hombre. Esta liberación se consigue superando la *temporalidad* [91], abandonando las prácticas idolátricas. En concreto liberándose del culto contabilizado, dividido según la observancia de días, meses, estaciones, lugares, etc. Estas divisiones son formas de idolatría que llevan consigo una vida

---

84 «In se testimonium imaginis et similitudinis in omnibus mundo requiem quam in se Deo promiserat praesentaret»: *Tract.* V: 65, 18-6, 3.

85 «Delegatae»: *Tract.* XI: 104, 17; «datis»: *Tract.* V, 65, 13; «ut praesentarent habitaculum homini laboranti in opus Christi». *Tract.* V: 64, 15.

86 *Tract.* V: 64, 15: «Ministerio aelementorum». *Tract.* V: 65, 11; «ministerio saeculi»: *Tract.* V: 65, 27; «ministerium deligatae servitutis»: *Tract.* XI: 104, 16-17.

87 *Tract.* VI: 70, 7 y ss.

88 *Tract.* I: 14, 9 y *Canon* 89.

89 *Tract.* VI: 70, 8: «Triformi intellectus»; 76, 4: «corpore, anima et spiritu triformi in deo opere perfecti...»; 78,11.

90 Esta renuncia que exige la espiritualidad priscilianista contrastaba violentamente con las prácticas de los obispos y clérigos de su tiempo, tal como los describe Sulpicio Severo, *Chron.* II, 50: «Yo no reprendería el celo desplegado por Hydacio e Itacio en acabar con los herejes, si no les hubiese guiado en ello la ambición de triunfar sobre su enemigo. Según mi parecer —sigue Sulpicio Severo— tanto los reos como los acusadores son dignos de censura. Itacio además no tenía nada de ponderado y santo, era un hombre atrevido, locuaz, impudente, presuntoso, esclavo del vientre y de la gula, llegó hasta tal punto su necedad que incluía entre los priscilianistas a todo varón virtuoso que se dedicase a la lectura o a la práctica del ayuno, acusando de hereje hasta al mismo Martín obispo de Tours».

Véase sobre la situación de la jerarquía, *Epístola* de León I, cap. 3, 7 (PL 20, 419A) donde describe cómo el clero ejercía los cargos civiles de abogado, administrador, latifundista con esclavos. Contra estas prácticas se dirigen los cánones 8 y 10 de Toledo, que recogen las críticas de los priscilianistas y la corrupción de los obispos y clero.

91 «Intemporalis»: *Tract.* VI: 78, 14; «innumerabilis»: *ibid.* 77, 19 y 79, 5.

terrena[92], sometida al poder del ídolo del destino[93]. El cristiano no está ligado a tiempos, ni horas, ni lugares: su altar y templo es su propia alma[94].

El *tercer grado* corresponde al *espíritu*. Después de la muerte con Cristo, el cristiano recibe la nueva forma del Espíritu, como modo incoativo de resurrección: es el espíritu de profecía que hace a Dios presente entre los hombres[95], que hace libre al que participa del espíritu de Cristo[96], y lo dota de un «sensus» especial, el de la inteligencia de la Revelación de Dios, en las Escrituras y dondequiera se revele[97]. Esta inhabitación del Espíritu hace al hombre partícipe de la naturaleza divina[98]: su estructura corporal se convierte en sede, tálamo, templo, donde Dios se reposa eternamente[99].

Con la donación del Espíritu desaparecen las diferencias en la comunidad del nuevo pueblo, ni de sexo, ni de superioridad jerárquica[100]: sólo la igualdad que produce la unidad del espíritu profético[101].

Alcanzado este supremo grado de la realización del hombre, éste entra en una comunicación total con Dios: ya no hay barreras a este diálogo amoroso, las cosas testimonian la Gloria de Dios, y el hombre les presta su voz y su inteligencia[102].

En el fondo de estos ataques al culto de las fechas (un culto «idolátrico»), se descubre en el autor de los *Tratados* un afán por subrayar la novedad del estilo de vida cristiana: el espíritu cristiano no está atado a días, lugares, templos, etc., porque ha superado ya las divisiones contables, ha roto el ritmo de la rueda del Destino fatalista. El espíritu cristiano ha pasado a un nuevo nivel de existencia que se nueve «sub specie aeternitatis»[103], por encima de la multiplicidad y división[104]. La nueva creación inaugurada con Cristo, se funda sobre el principio de la unidad y totalidad[105].

92 *Tract.* VI: 70, 14: «idolicis vitiis districta»; 76, 15-18.

93 *Tract.* I: 26, 21-22.

94 Sobre los ataques priscilianistas al calendario lunar, cfr. DAVID, P.: *Un traité priscillianiste de comput pascal*, Coimbra, 1951, y en *Rev. Ar. Bi. Mus.* 62 (1956), 685-697.

95 *Tract.* V: 62, 3-6: «Profetici *forma* praecepti divinis ad praedicandum gloriis *corporata* ... spiritus Dei *luce completa* ita prophetiae opera disponit ut *praesentia Deo tribuens* credendi fidem hominibus insinuet et per ea quae videntur spiritualium intellectuum in nobis gesta demonstret».

96 *Tract.* III: 54, 28 - 55, 3.

97 *Tract.* V: 67, 15-23; XI: 105, 3-6; VI: 75, 2 y ss.; 80, 14-15; 76, 4-5.

98 *Tract.* VI: 70, 18, citando *II Petr.* 1.4.

99 *Tract.* X:102, 1 y ss.: «Redditum corpus ... Domino ... dignum tabernaculis Christi et gloriis futurae resurrectionis»; VI: 79, 26-28: «Acceptum in victoria a nobis corpus non appelletur iam terra saeculi sed Domus Dei nec fornicationis habitaculum sed imago corporis Christi»; 73, 24: «consimilatus corpori Dei».

100 *Tract.* II: 41, 24-26 y I: 32, 6 - 33, 6; III: 54, 28 - 55, 4.

101 *Tract.* I: 28, 15-16; III: 55, 22-24.

102 *Tract.* XI: 105, 3-6; X: 101, 22; I: 29, 6; III: 44, 12; 54, 29; 55, 14.

103 *Tract.* X: 93, 15.

104 *Tract.* VI: 70, 9; 72, 8; 76, 16-19.

105 El estudio de las Escrituras fue verdaderamente prolífico entre los priscilianistas: copiar manuscritos, impulsar la lectura, traducciones de obras antiguas, introducciones a los Evangelios, dividir en capítulos las epístolas de S. Pablo para poderlos citar fácilmente, síntesis de la doctrina paulina en los llamados *Cánones*, muchos de los *Tratados* son interpretaciones del Génesis, Éxodo, Psalmos. Construían nuevos cantos e himnos. Algunos de los cuales han pasado a la liturgia mozárabe. De los himnos sólo se conserva una parte de uno de Argirio, que nos ha transmitido San Agustín en la Epístola 237 (PL 33, 1.035): «Quiero desatar y ser desatado / quiero salvar y ser salvado / quiero ser engendrado / quiero cantar: saltad todos conmigo / quiero llorar: golpead vuestro pecho / quiero adornar y ser adornado / soy lámpara para ti que me ves / soy puerta para ti que me golpeas / tú que ves lo que hago calla / con la palabra engañé a todos / pero no fui engañado del todo».

5. Consecuencias sociales

Prisciliano intenta una reforma de la Iglesia (*Tract.* V: 68, 1: «reformans in se eclesiam domini») que rompa con los valores de lo que él llama «conversatio mundi» y que expresa todo el sistema de relaciones basadas en el poder del dinero, de la fama, de la esclavitud al placer. El objetivo primario es de una conversión de la conciencia y mentalidad, pero que se exprese, como el mismo Prisciliano repite, «en obras».

El uso que Prisciliano hace del texto de I Petr. 1, 22 es revelador [106]: «Purificaos acogiendo dócilmente la verdad, con amor fraternal sin fingimientos; amaos intensamente y de todo corazón unos a otros» constituye la principal consigna que el autor dirige a su comunidad; indica el camino y modo de vida («iter, conversatio») del cristiano, «lo que hay que aprender y lo que algunos de vosotros han aprendido ya», dice el autor [107]. La consigna tiene un claro matiz social y comunitario.

De hecho, en sentido negativo, la fórmula implica la purificación o ruptura con los valores de la sociedad corrompida («mundus, saeculum»), con los deseos de la «carne», es decir, con el ansia de poder, de placer, con la visión intramundana que enseña la «sapientia saecularis» [108]. En concreto, es liberarse de la avaricia, de las ambiciones, del orgullo de nobleza, del dinero, renunciar a los honores del mundo [109], a la concupiscencia de la carne [110]. Se trata, por lo tanto, de una llamada a la liberación del hombre de los lazos de esclavitud que encierran a la comunidad humana en un horizonte de vida falsa y sin salida [111].

---

106 El texto aparece citado al menos seis veces: *Tract.* I: 4, 16 (para indicar la ruptura con la «vida anterior», con el estilo de vida, «conversatio», según la «tradición paterna», propia de una sociedad basada en la nobleza por nacimiento, terratenientes); IV: 58, 2-25 (la ruptura con la «amistad con el mundo», con la «familiaritas rerum mortalium saecularium»); IV: 59, 6 (contra la avaricia, ambición, injusticia, enriquecimiento por explotación del débil, del pobre, de las viudas...); VI: 80, 2 (purificación de la mentalidad «carnal»); VII: 85, 5 (purificación de una vida de pecado y de vicio que se apega a la morada terrena); IX: 90, 7-8 (ruptura con la amistad del mundo que sólo anhela lo inmediato y visible).

107 *Tract.* I: 7, 15; *Prólogos a los evangelios de Mateo y Lucas*, ed. LIETZMANN: *Kleine Texte*, I, pp. 13, 7 y 15, 5.

108 *Tract.* I: 14, 9 (correlación entre «conversatio mundi» y «sapientia saecularis» y «traditio paterna»). La conversión que Prisciliano narra en *Tract.* I: 14, 8-14, es una liberación de este tipo de «sapientia» y calidad de vida (cfr. *Tract.* XI: 104, 2-3; IV: 57, 10-11; x: 94, 24).

109 *Tract.* I: 17, 3-16; X: 99, 5-20.

110 *Tract.* X: 101, 26; I: 16, 17; V: 65, 28.

111 *Tract.* IX: 91, 4 y ss. Es el único texto que conservamos de Priscilian donde desciende a un caso concreto de las comunidades: la presencia de los ricos y su suerte. El texto es revelador: «Toda amistad con el mundo es enemiga de Dios y la naturaleza humana se deja persuadir más fácilmente por el placer que por el esfuerzo, por esto debemos comprender que cuando se busca el apego a las cosas visibles, se llega a perder la promesa de la vida futura. Y no porque la puerta de los santos sea más estrecha. Así en el Evangelio «la dracma del pobre resulta más grata», y su descanso se llama «seno de Abraham». Mientras el habitáculo para el rico sin entrañas es el fuego del infierno. No porque a los ricos de manera absoluta les aguarde el castigo, ni porque caiga sobre ellos inexorablemente la desesperanza de convertirse al Señor, sino porque nada queda determinado en los comienzos ni la senda sube por el atajo del precipicio, como dice el apóstol; «Enseña a los ricos del mundo a no comportarse con soberbia ni a esperar en la seguridad de sus riquezas, sino a ser ricos en obras buenas», para que, si recorremos con limosnas y una vida de bondad el camino que lleva al Señor, alcancemos la cima paso a paso». No exige Prisciliano que los ricos abandonen sus riquezas, sino que den limosnas y sean magnánimos y generosos: el camino del Señor hay que recorrerlo con esfuerzo y paso a paso, ricos y pobres. El rico no está condenado a ser rico, ni por esto le está cerrada la conversión al Señor. En esto Prisciliano sigue a Clemente de Alejandría, *Cur dives salvetur*, a San Ambrosio, *Storia di Naboth*, Roma. 1976

Positivamente, es una llamada a realizar una nueva comunidad humana a un nuevo nivel de relaciones, basada en el amor fraternal, que sustituya la falsa fraternidad que vive en el mundo [112] y que es contraria a Dios [113], porque se sostiene sobre un sistema de relaciones impuesto por Satanás [114], radicado en la mentira y envidia [115]. Se trata de fundar una nueva convivencia humana y un nuevo estilo de vida, donde pueda realizarse el «hombre nuevo» [116].

El «espírtitu profético», al que alude tantas veces este autor, tiene esta finalidad: dar un nuevo «sensus» al hombre [117], poner los fundamentos de una nueva comunidad. Las repercusiones eclesiológicas de esta visión son patentes: su aire de reforma contrastaba violentamente con la situación de las comunidades cristianas de su tiempo, y en concreto, con las de los obispos y clero [118].

El autor concibe *una comunidad cristiana «entre iguales»*: donde aparecen superadas las diferencias que ha establecido la «conversatio mundi». La unidad e igualdad está basada en la posesión de todos los miembros del «mismo espíritu», el de Cristo, «el espíritu profético» [119]. Este espíritu, que ha venido a habitar en todo bautizado, introduce una igualdad fundamental en el seno de la comunidad: no hay diferencia entre hombre y mujer [120]; la profecía de Joel, 2, 28-32 (cfr. Act. 2, 17-21) se ha realizado gracias a Cristo. Todos los miembros tienen este espíritu y a todos les ha sido donado el «sensus scribturae», la inteligencia de las escrituras. No se trata, por lo tanto, de un «sentido» exclusivo de los obispos; el carisma de profecía y su llamada al servicio de la comunidad está basado en la «libertas» [121]. Todo el *Tratado* III está presuponiendo esta visión de la comunidad cristiana: todos los cristianos pueden leer la Escritura y es su

---

(comentario de MARA, M. G. sobre la actitud de los cristianos ante las riquezas, con todos los testimonios del primitivo cristianismo sobre el tema de la presencia de los ricos en la comunidad cristiana). El criterio que Prisciliano da a sus comunidades sobre los ricos no responde precisamente a un «movimiento social», sino más bien a un «movimiento ascético de escogidos y reformadores de la Iglesia».

112 *Tract.* IV: 59, 6 y ss.; IX: 90, 7; VI: 71, 7 y ss. («castificatio» y su sentido social, como requisito para la fundación de una nueva comunidad).

113 *Tract.* IV: 57, 7; X: 94, 15; IX: 90, 16.

114 *Tract.* V: 57, 2 y ss.; 60, 6; 64, 18-20.

115 *Tract.* V: 64, 19.

116 *Tract.* VI: 72, 16 y ss.; 77, 5: el hombre nuevo rompe con el sistema organizado de una sociedad «idolátrica», que adora el dinero, el poder, la lujuria, es decir, a Satanás.

117 Es un término típico de este autor: «nobis una fides et unus est sensus» (*Tract.* I, 3, 10); «habentes Christum deum *in sensu demonstratorem*» (*ibíd.*, 9, 27). El «sensus novus» llega al hombre cuando «nos eclesia matre editi et sapientia obstetricante producti sumus» (*ibíd,* 17, 19-20). Hay que notar que el manuscrito de Würsburg suprime todas las consonantes dobles, entre otros indicios del latín hispano.

118 Véase lo dicho en n.º 90.

119 El «espíritu profético» es el «testimonio» mismo de Cristo que clama en cada bautizado (*Tract.* I, 6, 7-9: comma ioanneum). Cfr. *Tract.* I: 32, 6 - 33, 6 citando a *Act.* 2, 17-21 y *Joel* 2, 28-32.

120 *Tract.* I: 28, 15-16: «Illis (los herejes) *masculofemina* putetur Deus, nobis autem *et in masculis e in feminibus* Dei spiritus est, sicut et apostolus ait: Christus Dei virtus et Dei sapientia, quia non est masculum neque femina, sed omnes unum sumus in Christo Iesu (*I Cor* 1, 24; 11, 13)».

121 «Spiritus nolite extinguere, profetias nolite repudiare (*I Tess* 5, 19-20). Et ideo quia ubi libertas ibi Christus (*II Cor* 3, 17), libet me unum clamare pro totis, quia et ego spiritum Domini habeo: cesset invidia diaboli! ab omnibus adnuntiatus est Dominus, ab omnibus profetatus est Christus»: *Tract.* III: 54, 28 - 55, 4. «In quo (nomine Dei) et nos non desperamus loqui de eo, quia nullius prohibens aut intercipiens spiritum certo profetiae fine conclusit, sed ut omnes qui credent eum libere de Deo loquerentur indulsit ... ut qui deo Christo crederat non habere»: *Tract.* I: 32, 6-33, 6; cfr. *Tract.* III: 53, 16; 55, 22-24; I: 8, 12, 17.

obligación examinarla y estudiarla; todos pueden buscar dondequiera que se encuentren las chispas de la verdad que Cristo ha sembrado en el Universo entero. La fundamental de la nueva comunidad es la «libertad de ministerio», de búsqueda, la igualdad en el espíritu de Cristo [122]. El autor niega que en el seno de la comunidad algunos se puedan arrogar la autoridad para decir: «Lee hasta aquí, de aquí no pases» [123]. La libertad de búsqueda y análisis es inseparable del espíritu cristiano.

---

122 «Et apostolus (paulus) nulli loquendi de Deo iter claudens, cum ad plebes praedicabat scriberet: Potestis, inquid, singuli quique profetare ut omnes discant et omnes exhortentur ... spiritus profetarum profetis subiecti sunt (*I Cor* 14, 31-32)»: *Tract.* I: 33, 1-6). Cfr. *Tract.* III: 51, 16-20; I: 3, 4; 4, 19.

123 *Tract.* III: 53, 2-11: «Non dubitu autem quemquam ex his qui calumnias potius quam fidem diligunt esse dicturum: ultra nihil quaeras! sufficit te legere quod in canone scribtum est. Cuius quidem verbis facile ingenio humanae naturae quae otium potius quam laborem requirit adsurgerem, nisi me Lucas evangelistae testimonium perurgeret dicentis in actibus apostolorum (*Act.* 17, 11): Addiscipuli pariter conferebant inter se scribturas si ita esset».

Cristianismo y aculturación en tiempos del Imperio Romano, **Antig. crist. (Murcia) VII, 1990**

TRADICIÓN Y NOVEDAD EN LAS LEYES CONTRA LA MAGIA Y LOS PAGANOS DE LOS EMPERADORES CRISTIANOS

MANUEL SALINAS DE FRÍAS
Universidad de Salamanca

SUMMARY

The legislation against magic practices and paganism of the Christian emperors presents certain aspects of continuity and at the same time a rupture respecting what was the usual practice of the magistrates and Roman emperors in regard to the *religio* and *superstitio*. Although, from the political point of view, there exists a certain degree of continuity with the preceeding period which should be evaluated in order to understand the legislation of the Christian emperors, the adoption of Christianism interupts this altering the image of the historical period and the tradional respect towards the *mores* which also implicated the religion.

Con el edicto de tolerancia del 313 de Constantino y Licinio comienza un proceso que llevará, a finales del siglo IV, a la supresión legal del paganismo y a la definición del cristianismo como la única religión del estado romano. De Constantino a Honorio —casi un siglo— se desarrolla una legislación romano cristiana contra el paganismo y la magia que unas veces entremezcla ambos conceptos y en otras ocasiones los distingue, pero cuya tendencia general fue a identificar los cultos tradicionales paganos con prácticas más o menos específicamente mágicas [1]. Se trataría, aparentemente, de un fenómeno de *inversión*, término tan querido de los

1 Hay que distinguir, en efecto, la orden de cerrar los templos, confiscar sus bienes y prohibir el acceso a ellos; la prohibición repetida de celebrar los sacrificios, así como la de venerar a los ídolos; la más concreta de practicar la magia y realizar sacrificios nocturnos, así como las prohibiciones relativas a los augures, adivinos y aquéllos que sienten «la curiosidad de adivinar el porvenir», cf. REMONDON, R.: *La crisis del imperio romano de Marco Aurelio a Anastasio,* Barcelona 2.ª ed. 1973, p. 83. Pero en la práctica todos estos aspectos tienden a mezclarse, como en *Cod. Theod.*

psicoanalistas: los dioses de la antigua religión se convirtieron en los demonios de la nueva y el trato (léase, el culto) con los mismos, por consiguiente, fue considerado hechicería, magia, etc. Pero ¿no es nada más que esto? [2].

La oposición del cristianismo a la magia y a la adivinación se debía a razones obvias. Para una religión exclusivista como era la cristiana cualquier intento de transgredir los límites de conocimiento y de actuación que Dios había impuesto al hombre era una ofensa al creador semejante a la cometida por Adán, inducida por o realizada con los demonios y los agentes del mal[3]. Si el pensamiento pagano había distinguido una magia blanca o *theurgia* y una magia negra, perseguible, o *goetia*, los santos padres fueron tajantes al rechazar cualquier forma de magia o adivinación, con excepción de la oniromancia[4]. San Agustín era tajante al afirmar: «dicen que unos son condenables como entregados a artes ilícitas, a los cuales aún el vulgo llama maléficos (que son los que se relacionan con la goecia) y que otros parecen dignos de loa, entre los cuales consideran a la teurgia. Realmente, unos y otros están ligados con los ritos falaces de los demonios bajo el nombre de ángeles» (*Civ. Dei* X, 9, 1). Consiguientemente, la Iglesia condenó, ya antes que el poder secular, la magia y la adivinación en los concilios de Ancira (314), Laodicea, Vannes (461), Agde (506), Orleans (511) y Auxerre (518), lo que indica que estas prácticas no se circunscribían sólo a los paganos sino que también los cristianos, y al parecer muy abundantemente, usaban de ellas[5].

Puede dudarse o no de que en la legislación religiosa de Constantino, como sostiene Geffcken[6] se mezclan tanto la razón de estado como una sincera inclinación interior hacia el cristianismo; en todo caso una ley contra la consulta a los harúspices en los domicilios privados, bajo la pena de morir en la hoguera para el harúspice y la confiscación de bienes y la deportación de quien lo invitara a oficiar en su casa, abre en febrero del 319[7] la serie de medidas que ter-

XVI, 10, 12 (Ley de Teodosio, Arcadio y Honorio de 392) que prohibe adorar las imágenes de los dioses, realizar sacrificios o secretamente adorar a los lares, al genio o a los penates, la adivinación por las entrañas e incluso la menor ofrenda a una imagen. Cf. GEFFCKEN, J.: *The last days of the Greco-Roman Paganism,* Amsterdam 1978 (1.ª ed. 1920) p. 172. Prueba indirecta de la tendencia a mezclar todos estos elementos en un mismo delito es la ley de Graciano de mayo del 371 (*Cod. Theod.* IX, 16, 9) que distinguía entre la haruspicina estatal, que debía ser lícita, y las restantes formas de adivinación que podían y debían perseguirse. Ello muestra que la distinción prescrita, en la práctica, no siempre se cumplía.

2 La opinión de que se produjo una «inversión» del tipo mencionado es un lugar común de la bibliografía; por citar un trabajo reciente, cf. ALONSO DEL REAL, C.: «Quinientos años de lucha antisupersticiosa» en *Religión, superstición y magia en el mundo romano,* Cádiz 1985, p. 18. Pero hay algo más, existen alineamientos políticos y sociales bajo la opción paganismo o cristianismo: cf. JONES, A. H. M.: «The social background of the struggle between Paganism and Christianity» en *The conflict between Paganism and Christianity in the fourth century* (ed. MOMIGLIANO, A.) Oxford 1963, pp. 17-37.

3 GIL, L.: *Censura en el mundo antiguo,* Madrid 1985 (1.ª ed. 1961) p. 268.

4 FERNÁNDEZ MARCOS, N.: *Los thaumata de Sofronio. Contribución al estudio de la incubatio cristiana,* Madrid 1975, p. 23 ss.

5 GIL, L.: Op. cit. 269; BARB, A. A.: «The survival of magic Arts» en *The conflict between Paganism and Christianity...,* p. 107.

6 GEFFCKEN, J.: *Op. cit.* 117.

7 Cod. Theod. IX, 16, 1; cf. BARB: *Art. cit.* 105-106, GIL, L.: *op. cit.* 262 sobre el estímulo a la delación en estas leyes. Pocos meses después Constantino se veía obligado a repetirla: *Cod. Theod.* IX, 16, 2, de mayo del mismo año donde se instaba a aquéllos que quisieran hacer uso de tales prácticas, lo hicieran públicamente en los templos y de acuerdo con los ritos oficiales del estado. Al año siguiente, con motivo de haber caído un rayo en el Coliseo, el emperador ordenó que siempre que ocurriera un hecho semejante en palacio o en edificios públicos, los harúspices habrían de hacer una investigación sobre su significado y remitir por escrito sus conclusiones al emperador, recordándose a la vez la prohibición existente de que los mismos realizasen sacrificios de forma privada.

minarían en la prohibición del paganismo y una represión completa de las prácticas mágicas bajo sus sucesores[8]. El emperador se vio obligado a reiterar dicha ley en mayo del mismo año, a la vez que se dirigía al prefecto de la Ciudad para castigar con las más severas penas a aquellos que mediante artes mágicas actuaban contra la salud de las personas o perturbaban los ánimos públicos, si bien exceptuaba de tales penas los remedios para el cuerpo humano o las rogativas (*suffragia*) dirigidas a impedir que las lluvias o el granizo perjudicasen las cosechas ya maduras[9].

La política religiosa moderada de Constantino se rompió con sus sucesores, especialmente con Constancio y, más adelante, con Valentiniano y Valente, emperadores al parecer más fanáticos de la nueva fe y especialmente supersticiosos, que temían siempre ser víctimas de algún conjuro contra su vida o contra el Estado[10]. A partir de Constancio, y con el único paréntesis del reinado de Juliano, se suceden las leyes contra el paganismo y, más específicamente, contra la magia. La reiteración de tales prohibiciones prueba precisamente lo difícil que era erradicar tales prácticas en un siglo que contempló la proliferación y la difusión de las creencias mágicas dentro de todos las sistemas de pensamiento, desde el neoplatonismo más elevado a la superstición popular[11]. En este contexto, la tarea de los emperadores, que habían heredado de los magistrados republicanos la facultad y el deber de intervenir en materia de religión como algo atingente a la *res Publica,* se tornó mucho más complicada que la de los padres de la Iglesia ante la necesidad, por una parte, de contemporizar con un sector pagano aún fuerte socialmente y de mantener unos ritos e instituciones religiosas que se consideraba formaban parte de la administración pública de Roma y, por otra parte, el desarrollo del sincretismo religioso y la degradación de la religión antigua que daba origen a nuevas formas de pensamiento y variadas prácticas mágicas[12].

Es Constancio quien abre fuego (y la expresión no es figurada) incondicionalmente contra el paganismo y la magia con una ley del año 341: *cesset superstitio, sacrificiorum aboleatur insania...*[13], renovada en 346[14], 353[15], 356[16], dos veces en 357[17] y en 358[18]. Como se ha ob-

---

8 GEFFCKEN, J.: *op. cit.* 118.

9 *Cod. Theod.* IX, 16, 3 de 23 de mayo. La *interpretatio* de la ley dice: *malefici vel incantatores vel inmisores tempestatum ve hi, qui per invocationem daemonum mentes hominum turbant, omni poenarum genere puniantur,* recogida en Cod. Iust. IX, 18, 4.

10 Sobre el carácter temeroso y suspicaz de Constancio, Amm. Marcelino XIX, 12, 5, especialmente temeroso de las artes de su sobrino Juliano, apasionado del neoplatonismo de la época en el que la astrología tenía una importancia cada vez mayor. El talante de Valentiniano y Valente se ensombreció tras una enfermedad sufrida por ambos en 364 que atribuyeron a un encantamiento (ZÓSIMO IX, 3, 2), consecuencia de lo cual fue un decreto (*Cod. Theod.* IX, 16, 7) prohibiendo los sacrificios nocturnos; cf. GIL, L.: *op. cit.* 271-273.

11 BAYET, J.: *La religión romana. Historia política y psicológica,* Madrid 1984, pp. 271 ss.

12 BARB: *Art. cit.* 101: «Religion does not evolve from primitive magic; on the contrary, magic derives from religion». Sobre los emperadores en el siglo IV, *ibid.* 104-105.

13 *Cod. Theod.* XVI, 10, 2, cf. GEFFCKEN: *op. cit.* 121.

14 *Cod. Theod.* XVI, 10, 4: *volumus etiam cunctos sacrificiis abstinere...*

15 *Cod. Theod.* XVI, 10, 5 (tras su victoria sobre Magnencio, que había favorecido a los paganos): *aboleatur sacrificia nocturna Magnentio auctore permissa...*

16 *Cod. Theod.* XVI, 10, 6: *poena capitis subiugari praecipimus eos quos operam sacrificiis dare vel colere simulacra constiterit...*

17 *Cod. Theod.* IX, 16, 4 (enero) y 5 (diciembre) prohibiendo la consulta a ningún harúspice, *mathematicus* o *hariolus,* a augures o profetas, a caldeos, magos y demás «a quienes el vulgo llama *malefici* por la magnitud de sus crímenes»: *sileat omnibus perpetuo divinandi curiositas.*

18 *Cod. Theod.* IX, 16, 6.

servado[19], lo que Constancio quiere combatir en todos los casos no es tanto el paganismo en sí cuanto la magia bajo todas sus formas, que puede atentar contra la salud del príncipe y la del Estado mediante el conocimiento de los destinos y la forma de influir sobre ellos. De esta manera las motivaciones de dicha legislación eran más políticas que religiosas, lo que pone de relieve una disposición de 5 de julio del 358 (*Cod. Theod.* IX, 16, 6) que suprimía las exenciones de tortura a los miembros de la corte imperial sospechosos de haber consultado a adivinos, harúspices, etc., por estar éstos más cerca de la majestad imperial y ser, de esta forma, mayor su culpa; disposición esta que se ha interpretado como un intento de cercar o aislar a Juliano, sobre quien existían cada vez sospechas mayores[20].

También Valentiniano y Valente, tras el paréntesis marcado por el reinado de Juliano, aficionado a la teurgia y a la astrología como una Catalina de Médicis, y de la relativa tolerancia de Graciano, dictaron leyes contra la magia y el paganismo. En septiembre del 364 legislaban prohibiendo las *nefarias preces, magicos apparatus* y los *sacrificia funesta* realizados por la noche (*nocturnis temporibus*), bajo pena de muerte[21]; pena que se amplió posteriormente no sólo a quienes practicasen la adivinación sino también a quienes de modo teórico se instruyesen en la misma ya que, decía la ley, *neque enim culpa dissimilis est prohibita discere quam docere*[22].

Con Teodosio, se da la batalla final contra la magia y el paganismo. En el caso concreto de la magia, puede pensarse que en la erradicación de la misma jugó un papel importante la represión ejercida por los emperadores anteriores que tuvo como objeto fundamental a personas de las clases altas de la sociedad romana; a medida que estas clases fueron tornándose mayoritariamente cristianas los ritos paganos, que en la legislación imperial cristiana quedaban subsumidos o confundidos con la magia, y la magia misma, fueron perdiendo adeptos y quedando como cosa más bien de las clases bajas, del medio rural principalmente[23]. Por otra parte, en el siglo V, al ser el Imperio mayoritariamente cristiano, el interés de los emperadores se ejerció sobre todo contra los herejes que por sembrar la disensión dentro de la misma ideología dominante eran potencialmente más peligrosos para el estado que los paganos o los practicantes de la magia, ya muy disminuidos en número[24]. Puede observarse ello claramente en las escasas leyes de los sucesores de Teodosio, Arcadio, Honorio y Teodosio II, específicamente antimágicas, frente al mayor número de las que regulan la demolición o clausura de los templos paganos o las que se refieren a los herejes. Es significativo que en caso de practicar la adivinación la pena establecida es generalmente el exilio con confiscación de bienes, mientras que en caso de delito de paganismo o de herejía se establece también la pena capital[25].

---

19 RÉMONDON, R.: *op. cit.* 83, GEFFCKEN, J.: *op. cit.* 121-123 da una visión más «dulcificada» de Cosntancio y atenúa el alcance de sus medidas antipaganas.

20 MAURICE, J.: «La terreur de la magie au IV eme siècle» *CRAI* 1926, 182 ss.; cit. por GIL, L.: *op. cit.* 271.

21 *Cod. Theod.* IX, 16, 7.

22 *Cod. Theod.* IX, 16, 8.

23 Así, Orosio en el «prólogo» de sus *Historias* puede decir: «aquéllos que... son llamados «paganos» por los pueblos y villas del campo en que viven, o «gentiles» porque gustan de las cosas terrenas» (trad. de E Sánchez Salor). El uso del término *paganus* se documenta por primera vez en el reinado de Valente, cf. GEFFCKEN: *op. cit.* 161.

24 *Cod. Theod.* XVI, 10, 22: *Paganos qui supersunt, quamquam iam nullos esse credamus...;* Amm. Marcelino XXVI, 3, 1 dice que hacia la década 360-370 los magos iban siendo cada vez menos abundantes en Roma.

25 *Cod. Theod.* XVI, 10, 13 de Arcadio y Honorio; IX, 16, 12 de Honorio y Teodosio II; XVI, 10, 25 de Teodosio II y Valentiniano III y referencias específicas a los maniqueos, con quienes subyacía un problema político, en *Cod. Theod.* XVI, 10, 24. Cf. recientemente ESCRIBANO, M.ª Victoria: «Alteridad religiosa y maniqueísmo en el s. IV d. C.» *Studia Historica. Historia Antigua* VIII (1990) 29-47.

Una ley de Graciano, Valentiniano y Teodosio de diciembre del 381[26] prohibía la realización de sacrificios nocturnos y la práctica de la adivinación ya que dios —decían los Augustos— debía ser adorado con castas preces y no con conjuros terribles. La prohibición hubo de ser reiterada cuatro años más tarde para que nadie, mediante la inspección del hígado y las vísceras, tuviese la esperanza de conocer el futuro por medio de tan execrable conducta[27]; y en 391 hubo de ser más tajantemente reiterada la prohibición (*Nemo se hostiis polluat, nemo insontem victimam caedat, nemo delubra adeat, templa perlustret et mortali opere formata simulacra suspiciat, ne divinis adque humanis sanctionibus reus fiat*) añadiendo medidas contra los magistrados que conociendo la existencia de tales delitos no emprendiesen acciones contra los mismos[28]. En fin, la ley de Teodosio, Arcadio y Honorio de noviembre del 392 prohibía a todos los súbditos, tanto *honestiores* como *humiliores*, en cualquier lugar del imperio, realizar sacrificios o secretamente dar culto a los lares, al genio o a los penates encendiéndoles fuegos, ofreciéndoles perfumes o colgando guirnaldas; pues, si alguien osara sacrificar una víctima o consultar sus vísceras, inmediatamente sería reo de lesa majestad, incluso si no se interesase por la salud del príncipe[29]. Este edicto es importante en varios sentidos. En primer lugar, se opera una confusión total entre los ritos tradicionales de la religión romana familiar y prácticas que podríamos considerar propiamente mágicas para adivinar el futuro o influir sobre él y las personas. Y en segundo lugar, se ve que la ectoscopía era probablemente el método más frecuente en este tipo de consultas, a diferencia de la astrología popular de los *mathematici* y *Chaldaei*. En relación con ello se comprende la benignidad de la ley de Honorio y Teodosio II que cierra el título del *Codex Theodosianus* que contiene las leyes penales acerca de los *malefici*, *mathematici* y otros semejantes, a quienes se otorgaba el perdón a condición de que hiciesen profesión de fe católica y quemasen sus libros ante el obispo de la ciudad[30].

¿Contra quién se dirigía esta legislación? En primer lugar contra el vulgo pagano, lo que es evidente en la ley de Teodosio, Arcadio y Honorio del año 392 que hace mención especial de la religión familiar, que era el núcleo de la religión antigua grecorromana, encarnada en el culto al genius, los lares y penates, y cuyas manifestaciones, como el encender antorchas, colgar cintas o guirnaldas, etc., pervivirían durante los siglos siguientes en los medios rurales como una prolongación del paganismo a menudo asociada con la magia. En segundo lugar los intelectuales, rétores y filósofos de Oriente como Libanio, para quienes paganismo y helenismo han llegado a ser términos equivalentes y en cuya adherencia a la religión tradicional hay un fuerte componente estético. En tercer lugar, la aristocracia senatorial de Roma, descabezada políticamente pero inmensamente fuerte desde el punto de vista social y económico y para quienes el paganismo tradicional lo es todo: su ascendencia familiar, su código de valores, la base de su cultura, etc. [31]. Es precisamente contra individuos de estas dos últimas categorías contra quienes

---

26 *Cod. Theod.* XVI, 10, 7.

27 *Cod. Theod.* XVI, 10, 9.

28 *Cod. Theod.* XVI, 10, 10 y 11, dos veces en el mismo año.

29 *Cod. Theod.* XVI, 10, 12, sobre las leyes del 391-392 cf. GEFFCKEN: *op. cit.* 172.

30 *Cod. Theod.* XI, 16, 12. Creemos que se debe a esta razón y no a una benignidad debida al influjo de la Iglesia como sostiene GIL, L.: *op. cit.* 276. La legislación contra los paganos continúa después de esta fecha con una caracterización del paganismo que, desde nuestro punto de vista, es indisociable de la magia. Así, *Cod. Theod. Novella,* III, 8 de 31 de enero del 438 castiga con la pena de muerte la adoración de los ídolos (otras leyes hablan del «sacrificio a los demonios») que habían causado un episodio de hambre. Cf. GEFFCKEN, *op. cit.* 224.

31 RÉMONDON, R.: *op. cit.* 84-85; JONES, A. H. M.: «The social background of the struggle between Paganism and Christianity» en *The conflict between Paganism and Christianity...*, 17 ss., esp. 31-33.

se ejercen los casos más famosos de represión de la magia: la desencadenada en Oriente por Constancio a raíz de las consultas al oráculo de Besa en Abidos, en la que se citan a un tal Andrónico «conocido por sus estudios liberales y la fama de sus versos» y un tal Demetrio, filósofo[32]. Igualmente, durante el reinado de Valentiniano y Valente, se dan las condenas a muerte por acusación de magia y brujería de un tal Loliano y las de los implicados en el complot de Antioquía contra Valentiniano, entre quienes se encontraban un *notarius*, Teodoro, o el procónsul de Asia, Eutropio[33]. Todo ello pone de manifiesto la motivación esencialmente política, antes que confesional, de la legislación contra la magia y de la actitud de los emperadores.

Hay una insistencia especial en prohibir los sacrificios nocturnos y la haruspicina. Los sacrificios nocturnos estaban vinculados, por una parte, con la práctica de la *goetia*, especialmente en sus formas más terribles como la necromancia, ya que se trataba de evocar a divinidades infernales como Hécate o a seres bajo la autoridad de aquéllas, y la ofrenda de la víctima era, en cierto modo, un substituto temporal del alma a la que se permitía salir del submundo para responder al *maleficus*, *vates* o *haruspex*[34]. Por otra parte se relacionaban también con ritos mistéricos de las religiones ctónicas orientales[35], como los taurobolia de Mitra y de Cibeles, que no pueden considerarse exactamente como magia aunque evidentemente haya un elemento mágico en ellos como en toda religión[36]. Y también se hacían sacrificios de noche, cruentos o incruentos, en relación con la práctica de la astrología, tan en boga durante los siglos III y IV[37]. En cuanto a la haruspicina propiamente dicha, consistía precisamente, bajo el nombre más exacto de exstispicina, en un procedimiento adivinatorio mediante el examen de las vísceras (*exta*) de víctimas sacrificadas a tal fin que recibían el nombre de *hostiae consultoriae*[38]. Siendo un procedimiento de origen etrusco, pronto el estado romano tuvo interés en colocarlo, como las restantes formas de adivinación permitidas, bajo su tutela organizando el colegio de los harúspices, lo mismo que el de los augures, los XVviri S. F. y otros. De esta manera, cuando los emperadores romanos cristianos comenzaron a legislar contra la magia y a interferir en el campo de las cosas sobrehumanas lo hicieron siguiendo una larga tradición del estado romano pagano dentro del cual había sido tradicionalmente responsabilidad y competencia del legislador (comicios, senado y magistrados) trazar la línea divisoria entre lo lícito e ilícito en este campo; esta actitud se basaba en la convicción de que la *religio*, el nexo entre la esfera de los

---

32 AMM. MARCELINO XIX, 12, 11.

33 AMM. MARCELINO XXIX, 1, 29. Cf. BOUCHÉ-LECLERCQ, A.: *Histoire de la divination dans l'Antiquité*, tome IV, Paris 1882, 344-346.

34 BOUCHÉ-LECLERCQ, A.: op. cit. IV, 64-66; cf. la *nekyía* homérica en la *Od.* X, 517-534.

35 Vettio Agorio Pretextato, procónsul de Grecia, advirtió a Valentiniano la imposiblidad de realizar los misterios eleusinos de acuerdo con las prohibiciones contenidas en su legislación, lo que indujo al emperador a modificar su postura; cf. Zósimo IV, 3. Tal vez a ello se deba la distinción entre haruspicina lícita y adivinación ilícita en la ley de mayo de 371 del Cod. Theod. IX, 16, 9. Cf. BOUCHÉ-LECLERQ: *op. cit.* 344, GEFFCKEN: *op. cit.* 160.

36 BAILEY, C.: *Phases in the religion of ancient Rome*, Berkeley 1932 (reimp. 1972), 5 ss. esp. 33.

37 Con el desarrollo de la astrología a partir de la época helenística se crea un sistema de relaciones entre las influencias plantearias y las diversas partes de los cuerpos orgánicos, especialmente del hombre, cf. BOUCHÉ-LECLERCQ *op. cit.* I, 173; en el arte de los harúspices existe la creencia en una correspondencia entre cada una de las partes de las vísceras y cada una de las divinidades y los cuerpos astrales relacionados con ellas, *ibid.* IV, 67. El frontispicio del tomo I de la magna obra de FESTUGIÉRE: *La révélation d'Hermes Trimegiste, I: L'astrologie et les sciences occultes*, París (reimp. 1986) reproduce una miniatura árabe con la escena de un «sacrificio a una estrella» (Cod. Bodl. Or. 133); nada impide que desde el helenismo se diesen escenas como ésta.

38 Sobre la haruspicina cf. BOUCHÉ-LECLERCQ: *op. cit.* IV, 61 ss.

dioses, *numina*, etc., y la de los hombres, era algo que afectaba antes a la comunidad de ciudadanos que a la conciencia y del individuo particular[39]. Desde este punto de vista, eran los magistrados *cum imperio* quienes en función de su capacidad de *coercitio* actuaban contra las opiniones o las prácticas de tipo religioso, mágico, adivinatorio, etc. que pudieran perturbar el orden público, aunque en este cometido pudieran asesorarse por los colegios de los augures y pontífices. Los emperadores cristianos pues, al tomar al margen de las autoridades eclesiásticas la iniciativa de destruir los libros paganos, mágicos o heréticos no harán más que continuar mutatis mutandis una tradición que se remonta a los orígenes mismos de Roma[40].

El punto inicial de la legislación imperial contra la magia es el senado consulto del año 16 ó 17 dado a consecuencia del proceso y suicidio de Druso Libón, a quien se había acusado de conspirar contra Tiberio con el auxilio de consultas a los caldeos, magos e intérpretes de sueños y de haber hecho invocaciones necrománticas[41]. A consecuencia de estos sucesos, el Senado decretó la expulsión de Roma de los astrólogos y los magos, estableciendo la pena de muerte, en aplicación de la L*ex Cornelia de sicariis et veneficiis,* para cualquier *hariolus, haruspex* o *vaticinator* que respondiese a preguntas sobre el futuro del emperador. Durante el reinado de Claudio, tras el proceso a Furio Scribonio, acusado de haber consultado a magos y astrólogos sobre el matrimonio del emperador, un nuevo senadoconsulto decretaba, bien que con escasos resultados, la expulsión de Italia de todos los astrólogos[42]. El aumento de las creencias que nosotros llamaríamos supersticiosas en todas las capas sociales durante la segunda mitad del siglo II y el siglo III provocó que también las medidas imperiales contra ellas se hicieran más frecuentes, especialmente por parte de aquellos monarcas que, como había sido Tiberio, eran también ellos creyentes en la eficacia de tales artes[43]. En este desarrollo ascendente de la astrología y la magia coadyuvó de manera importante el hecho de que hacia finales del siglo II el epicureísmo, una doctrina ilustrada que pretendía sustraer al hombre del temor al arbitrio de los dioses o los planetas, se extinguiera bajo el desarrollo de los cultos mistéricos de Mitra, Attis e Isis, relacionados con la astrología, y los ataques combinados tanto del neoplatonismo que sostenía una relación entre el universo macrocosmo y el hombre microcosmo, como —y esto es lo más importante— del cristianismo[44]. De esta forma el cristianismo, aunque inicialmente y

39 Sobre el concepto de *religio* pueden consultarse casi todas las obras generales que tratan sobre la religión romana (Wissova, Latte, Bayet, etc.); por su claridad y elegancia en la exposición de este punto citaremos la de SCHILLING, R.: «Religión romana» en BLEEKER, P. y WIDENGERN, A.: *Historia Religionum* I, Madrid 1973, 435 ss. esp. pp. 440-441.

40 GIL, L.: *op. cit.* 101.

41 Tac. *Annal.* II, 27-30; SC. en *Mos. et Rom. legum collatio* XV, II, 1-3. Se imponía la pena de muerte al *hariolus, haruspex o vaticinator* que diese respuesta sobre la suerte futura de emperador y, naturalmente, a quien los consultara sobre este pormenor. Cf. BOUCHÉ-LECLERCQ: *op. cit.* IV, 327-328 y GIL, L.: *op. cit.* 144.

42 TAC. *Annal.* XII, 52.

43 Durante la época de los Antoninos hubo una legislación antimágica de la que no han quedado muchas noticias. Adriano era aficionado a la astrología y Marco Aurelio creía en ella; los Severos en general creyeron (y temieron) la eficacia de la magia y la adivinación, siendo Caracalla el que crea la figura del delito religioso mezclado con la magia; cf. GIL, L.: *op. cit.* 188, 218, 222-223 *et passim.*

44 El odio que profesaban los taumaturgos, magos, adivinos, etc. hacia los epicúreos y hacia los cristianos (aunque por razones distintas) queda reflejado en la historia de Alejandro de Abonoutico narrada por Luciano de Samosata, cuando al comenzar los misterios de Asclepio empezaba comminando: «Si algún ateo, cristiano o epicúreo ha venido a espiar las santas ceremonias, que huya» (*Alejandro*, 44), o cuando realizó una quema pública de las obras de Epicuro; cf. GIL, L.: *op. cit.* 184 ss., DODDS, E. R.: *Paganos y cristianos en una época de angustia,* Madrid 1975 (1.ª ed. inglesa, 1968), 82 ss. Para los cristianos no había peor insulto al parecer que llamar epicúreo a Celso, y contra el

dogmáticamente prohibía la creencia en la eficacia de la magia y de la adivinación, al luchar encarnizadamente contra el epicureísmo fue uno de los que más contribuyeron al auge del fanatismo místico y de la magia. Dión Casio, autor de la época de los Severos, pone en boca de Mycenas en su supuesto debate con Agripa la que debía ser la opinión de su época en torno a las implicaciones políticas de la magia y la adivinación: «A quienes intenten introducir a este respecto innovaciones y extranjeras, ódialos y castígalos, no sólo en razón de los dioses (...) sino también porque quienes así obran, al tratar de introducir nuevas divinidades para substituir a las antiguas, persuaden a muchos a adoptar prácticas extranjeras, y de ello derivan conjuraciones, facciones políticas y camarillas que no convienen lo más mínimo a una monarquía. Tampoco consientas que nadie sea ateo ni mago. La adivinación, por el contrario, es necesaria, y de ahí que debas nombrar por todos los medios posibles adivinos y augures para que a ellos se dirijan quienes tengan algo que consultar»[45].

En definitiva lo que se debatía (y evolucionaba en el debate) era el concepto de *superstitio*. Tradicionalmente para el legislador *superstitio* era una excrecencia, un sobreañadido al cuerpo de la religión oficial definida por los poderes públicos y custodiada por los colegios sacerdotales[46]. Así, cuando los magistrados o los emperadores habían actuado contra las *supestitiones* lo habían hecho contra aquellos elementos nuevos en el tiempo (oráculos sibilinos expurgados por Augusto o los *logia* griegos mandados quemar por el mismo) o nuevos en el espacio (cultos orientales de importación extranjera, los oráculos de los *mathematici o chaldaei*, etc.) que venían a añadirse a las prácticas religiosas definidas por los *Patres*. Es decir, se legisla o actúa contra lo nuevo en tanto no casa con el antiguo cuerpo de la religión oficial. En esta línea, en cambio, a partir de Constantino el cristianismo aportó o produjo un cambio fundamental: los emperadores cristianos legislaron contra lo viejo (la religión pagana, aunque ya por estas fechas harto contaminada de influencias filosóficas, mistéricas y orientales) en nombre de la nueva religión. Este cambio de perspectiva es fundamental y se debe a que, para el cristiano, el advenimiento de Cristo marcaba una cesura fundamental, la «bisagra» en que giraba la historia. En ésta desembocaba todo el período anterior al mismo tiempo que de ella partía todo el período nuevo y subsecuente hasta la segunda parusía. Esta forma de pensar implicaba un concepto lineal del tiempo que rompía con el concepto cíclico que había caracterizado predominantemente el pensamiento histórico o filosófico grecorromano. De tal forma la concepción cristiana del tiempo y la historia está asentada en nuestras mentes que, como historiadores, irreflexivamente fechamos los acontecimientos en años antes o después de Cristo, pero, cuando apareció, este nuevo concepto debió resultar completamente revolucionario[47]. La idea de Jesús como nuevo Adán, expresada por S. Pablo (Rom. 5, 14; I Cor. 15, 45) es quizás la que mejor refleja este

---

epicureísmo se aplicarán Orígenes, Eusebio y Lactancio, cf. GIL, L.: *ibid.* 186. La influencia astrológica en los misterios de Mitra ha sido estudiada por THOMAS, J.: «Astrologie, alchimie et structures ontologiques dans les mystéres de Mithra» en *Pallas, Revue d'Etudes Antiques* XXX (1983). *Astres, astrologie et religions astrales dans l'Antiquité*, 75-94. Sobre la evolución de la filosofía en los últimos siglos del estado romano, en una tendencia cada vez mayor a la mezcla de un estoicismo místico con un neoplatonismo más místico aún, puede leerse la presentación general que hace ALEVI, A.: *Historia de la filosofía romana*, Buenos Aires 2.ª ed. 1979 (1.ª ed. italiana, 1949).

45 DIO CASS. LII, 36.

46 BOUCHÉ-LECLERCQ: *op. cit.* IV, 320: «Tout ce qui n'est point contenu dans cette religion privée et dans l religion de l'Etat est un surcroit, une superstition (*superstitio*)».

47 PUECH, C. H.: «Tiempo, historia y mito en el cristianismo de los primeros siglos» en *En torno a la Gnosis I*, Madrid 1982 (1.ª ed. francesa 1978) 35 ss.

sentimiento de que el advenimiento de Cristo marca un nuevo origen en la historia, lo que también se refleja en la estructura bimembre de las Historias de Orosio, articulada en función de la venida de Jesucristo. Nada mejor en este sentido para expresar la diferencia de pensamiento que implicaba el cristianismo en la materia que tratamos que el decreto de Constancio del 341 (*Cod. Theod.* XVI, 10, 2) dirigido contra la religión tradicional: c*esset superstitio, sacrificiorum aboleatur insania...,* cuando el *sacrificium* había sido el elemento central de la religión clásica.

Cristianismo y aculturación en tiempos del Imperio Romano, **Antig. crist. (Murcia) VII, 1990**

USURPACIÓN Y RELIGIÓN EN EL S. IV D. DE C. PAGANISMO, CRISTIANISMO Y LEGITIMACIÓN POLÍTICA

María Victoria Escribano

SUMMARY

The first part of this study analyses the reasons underlying the identification of the usurper with the ideological figure of the tyrant, and also the place occupied by the term «impiety» amongst the infamous characteristics peculiar to the typical portrait of this figure since its genesis in the framework of the Atenas post-Clistenical. In the second part, with these theoretical suppositions as a background, the author explains and documents the utilization of the religion as a means to legitimate the power of Maximus obtained by the force of arms, and whose intervention in the Priscillian *certamen* complied to his purpose of justifying before the Apostolic See and the Court of Constantiople where he seeked to be recognized as the Emperor worthy of the *PARS OCCIDENTIS*.

Recientemente Wardmann se hacía eco de la desproporción entre la recurrencia del fenómeno de la usurpación en el transcurso de la historia del Imperio romano —hasta merecer la conceptuación de amenaza «interna», en los mismos términos que se considera a los *barbari* el permanente peligro «externo»—, y su tratamiento historiográfico, signado por la escasez[1]. La elusión responde a las dificultades inherentes al conocimiento del tema, unas relacionadas con las peculiaridades que adopta su presencia en las fuentes antiguas y otras derivadas de la propia

1 WARDMANN, A. E.: «Usurpers and Conflicts in the 4th Century», *Historia* 33, 1984, 220-221, donde señala cómo en una obra tan significativa cual es la de MARROU, H. I.: *Décadence romaine ou antiquité tardive? IIIe-VIe siècle,* Paris 1977 se omite toda referencia a los usurpadores. Por el contrario celebra el juicio de Mathews, según el cual los dos objetivos de la política exterior romana habrían sido la defensa de la frontera norte y la preservación de la lealtad de las provincias romanas contra la usurpación (MATHEWS, J.: *Western Aristocracies and Imperial Court A. D. 364-425,* Oxford 1975, 269).

ambigüedad del hecho desde el punto de vista jurídico y que no son sino el negativo de las que obstaculizan la definición del principado.

Aelius Spartianus, en la introducción a la biografía de *Pescennius Niger*, advierte de lo difícil que es escribir la vida de aquéllos que, en virtud de la victoria de otros, han quedado convertidos en meros pretendientes, en usurpadores, por lo que apenas se encuentran noticias concernientes a ellos en obras y crónicas. «En efecto, los escritores distorsionan los hechos notables que puedieran redundar en su honor; otros, los omiten y, en fin, no indagan con diligencia sobre su vida y ascendencia, pues se considera suficiente relatar su presunción, la batalla en la que fueron derrotados y el castigo que padecieron»[2]. Omisión, deformación, cuando no falsificación son las notas propias de las noticias sobre usurpadores, admitidas, además con lo que supone de agravante, por uno de los *scriptores* de la *Historia Augusta*. Al propósito manifiesto y cómplice de silenciar a los usurpadores debe añadirse otro impedimento cual era la *rescissio actorum* que acompañaba a la *damnatio memoriae*[3] decidida por el Senado contra el emperador considerado indigno *ex post* y, por tanto, usurpador, o a la declaración de *hostis publicus*[4]. Consistía en la anulación de sus actos, con efecto retroactivo, en cuanto que se tenía por privado de legitimidad a su autor, y alcanzaba no sólo a las medidas generales, sino también a las decisiones particulares[5], aunque no llegó a aplicarse de modo absoluto, como permiten comprobar los códigos legales[6].

De esta premeditada condena al olvido, mitigada en nuestro beneficio por la resistencia de los objetos epigráficos y numismáticos, debe exceptuarse a los pretendientes del final del s. III y a los de la cuarta centuria, gracias a la literatura laudatoria bajo la forma de panegíricos conservada, dentro de la cual el *usurpator* cumple la función de antagonista respecto del legítimo emperador, mientras su denigración permite la optimización del *princeps*[7]. La oposición se

---

2 SHA, Pescennius Niger 1, 1: *Rarum atque difficile est ut, quos tyrannos aliorum uictoria fecerit, bene mittantur in litteras, atque ideo uix omnia de his plene in monumentis atque annalibus habentur, primum enim, quae magna sunt in eorum honorem ab scriptoribus deprauantur, deinde alia supprimuntur, postremo non magna diligentia in eorum genere ac uita requiritur, cum satis sit audaciam eorum et bellum, in quo uicti fuerint, ac poenam proferre.*

3 Las consecuencias de la condena de la memoria, que incluían, con variaciones, la privación de sepultura, la prohibición de pronunciar el nombre del *damnatus*, su eliminación de las inscripciones, la destrucción de imágenes y templos, en *SHA, Commod*, 18; *cfr*. SUET. *Calig*. 60; *Domit*. 23; *SHA, Maximin*. 23 y 25; *Gordian*. 22.

4 La proclamación de *rescissio*, ateniéndose a los datos referidos a los primeros siglos del Imperio, podía emanar tanto del emperador (SUET. *Claud*. 11; *SHA, Did. Jul*. 6), como del Senado (*SHA, Hadr*. 27; *Sept. Sev*. 17; AUREL. VICT. *Caes*. 20, 2).

5 Sobre los procedimientos y evolución de su práctica *vid*. SAUTEL, G.: «Usurpations du pouvoir impérial dans le monde romain et «rescissio actorum», *Studi in onore di Pietro de Francisci II*, Milano 1956, 463-491.

6 Es conocida la parcialidad de la abolición (SAUTEL, G.: «Usurpations...», 472, n. 1). Algunas de las constituciones de usurpadores se han conservado merced a su inclusión en los códigos. El *CJ* contiene textos de Elagábalo, Maximino y Licinio, mientras el teodosiano guarda disposiciones de Licinio y de Máximo, si bien desprovistas de su nombre, que habitualmente ha sido sustituido por el de un emperador próximo cronológicamente, dada la prohibición de pronunciarlo o escribirlo. La regulación de los efectos de la *rescissio* aparece en *CTh*. XV, 14, 1-13, bajo el elocuente título de *De infirmandis his, quae sub tyrannis aut barbaris gesta sunt*. La formulación del criterio seguido en orden al mantenimiento o anulación de los *gesta* queda reflejada en *CTh*. XV, 14, 2. 325: *Tyranni et iudicium eius gestis infirmatis nemo per calumniam uelit quod sponte ipse fecit euertere nec quod legitime gestum est*. Del conjunto de la actividad del tirano se respeta lo que se ha hecho *secundum ius*.

7 *Vid*. BORN, L. K.: «The Perfect Prince according to the Latin Panegyrist», *Am. Journ. of Phil*. 55, 1934, 20-35; BOURDEAU, F.: «L'empereur d'après les Panégyriques latins», *Aspects de l'Empire romain* (ed. J. Gaudemet), París 1964, 1-55.

atiene a un esquema conceptual de larga tradición[8], cuya génesis se remonta al s. V griego, cuando se elabora la antítesis entre democracia y tiranía en la literatura herodotea[9] y en la tragedia ática[10]. Después alcanza la precisión de un modelo articulado en el IV, dentro de la filosofía política que teoriza sobre la *basileía* como la mejor *politeía*[11], cuya justificación exigía distinguirla de la tiranía, lo que se logra creando la oposición excluyente entre *basileús* y *tyrannos*[12]. Este dístico nutre la ideología imperial romana al servicio de la propaganda del príncipe, en sus varias expresiones[13]. Bajo la influencia de tan fecunda construcción, al *sacratissimus imperator*, compendio de todas las virtudes cívicas, militares, morales y religiosas que constituyen el «Herrscherideal»[14] (*fides, iustitia, clementia, pudicitia, pietas*), se contrapone el adversario, caracterizado por la ausencia de tales cualidades (*perfidia, iniuria, crudelitas, libido, impietas*[15]).

La limitación emanada de la observancia y repetición de *topoi* propios de este género retórico no es la única que resta valor en tanto que fuente histórica a los panegíricos. El medio intelectual, social e, incluso, geográfico en el que se originan —el propio de las escuelas galas de retórica (Tréveris, Autun, Burdeos)—, la ocasión que los requiere, la ideología que los inspira y nutre, la instancia ante la que se pronuncian, y los fines pretendidos son considerandos obligados en la utilización de los elogios imperiales como vías de aproximación al conocimiento de los usurpadores[16].

El segundo grupo de inconvenientes para el abordamiento del fenómeno de la usurpación

---

8 LASSANDRO, D.: «La demonizzazione del nemico politico nei Panegyrici Latini», *Religione e politica nel mondo antico* (a cura di M. Sordi), Milano 1981, 237-249.

9 HDT. 4, 137.

10 LANZA, D.: *Il tirano e il suo publico*, Torino 1977, 30 ss., donde analiza el origen, desarrollo y fortuna de la figura ideológica del tirano, gestada en la Atenas post-clisténica y post-periclea, de la que acaba por ser un elemento revelador, y forjada en el teatro. En efecto, en el tirano se personifica todo aquello que es rechazado y condenado por la moral política de la ciudad: la no libertad, la desmesura, la prepotencia, la impiedad y la irracionalidad, o en palabras de BERVE, H.: «la ciudad necesita de la contraimagen del tirano para afirmarse a sí misma» (*Die Tyrannis bei den Griechen*, München 1967).

11 Es sobre todo Platón quien formaliza esta dualidad haciendo del tirano el negativo del rey ideal capaz de salvar al Estado *Vid.* HEINTZELER, G.: *Das Bild des Tyrannen bei Plato*, Stuttgart, 1927.

12 La relación dialógica entre los dos vocablos, desde la sinonimia hasta la antonimia, resume y expone la realidad y el pensamiento políticos griegos entre los siglos VII y IV. Sobre el origen y semántica del término *tyrannos*, LABARBE, J.: «L'apparition de la notion de tyrannie dans la Grèce archaïque», *AC* 40, 1971, 471-504; *cfr.* BERANGER, J.: «Notes sur la notion de tyrannie chez les romains, particulièrement à l'époque de César et de Cicéron», *Principatus, Etudes de notions et d'histoire politiques dans l'Antiquité gréco-romaine*, Genève, 1973, 51-60.

13 SPIRNGER, F. K.: *Tyrannus. Untersuchungen zur politischen Idelogie der Römer*, Diss. Köln, 1952. Cfr. WICKERT, L.: «Princeps», *RE*, 22, 2, 1954, 1998-2295; ID. «Neue Forschungen zum römische Prinzipat», *ANRW*, II, 1, Berlin-New York 1974, 3-76.

14 STRAUB, J.: *Vom Herrscherideal in der Spätantike*, Stuttgart 1964 y LIPPOLD, A.: «Herrscherideal und Traditionsverbundenheit im Panegyricus des Pacatus», *Historia* 17, 1968, 228-250.

15 Sirva de ejemplo la antítesis entre Constantino y Majencio, dentro del panegírico del 313 en honor del primero: *...ut haec, inquam, omittam, te, Constantine, paterna pietas sequebatur, illum, ut falso generi non inuideamus, impietas; te clementia, illum crudelitas; te pudicitia soli dicata coniugio, illum libido stupris omnibus contaminata; te diuina praecepta, illum superstitiosa maleficia...* (*Pan. Lat.*, IX, 4, 4). La discusión en torno a los supuestos prototipos de los retores galos en VEREECKE, E.: «Le corpus des panégyriques latins de l'époque tardive. Problèmes d'imitation», *AC* 44, 1975, 141-160.

16 PICHÓN, R.: *Les derniers écrivains profanes*, Paris 1906, (*Les panegyristes*, 36-151) y BURDEAU, F.: «L'empereur...» 1-9.

decíamos que eran los resultantes de la no univocidad del hecho, consecuencia directa de la dificultad para definir el principado en el plano jurídico-constitucional.

La ausencia de una terminolgía específica de naturaleza política para designarlo es síntoma de la imprecisión que lo envuelve. Derivado de *usurapere*, como es sabido, *usurpare* tiene un significado genérico: «hacer algo propio por el uso» y también «usar», «emplear», «practicar». En sentido peyorativo, se aplica a la acción de servirse, usar, apoderarse de algo sin derecho. Por extensión, el que toma y/o usa ilegítimamente el poder merece ser denominado usurpador[17]. Sin embargo, la expresión, frecuente en materia de derecho privado, aparece raramente para calificar relaciones públicas y, en particular, la usurpación del poder imperial[18]. Por regla general el vocablo habitualmente utilizado es *tyrannus*, junto a otros como *latro, latrunculus, grassator, praedo, pirata, archipirata, defector, rebellis, perduellis, hostis*[19], de los cuales sólo los dos últimos son términos técnicos y justificados por la legislación romana[20].

Igualar en el ámbito nominal al usurpador con el tirano comportaba concentrar en él toda la semántica adquirida por su figura como símbolo de la alteridad política negativa respecto del poder instituido, desde su gestación en el marco de la Atenas post-clisténica y periclea, donde y cuando se compone su retrato psicológico y adquiere su función[21], pasando por su reducción a un *bíos* y su identificación con el poder absoluto entre los teorizadores políticos del s. IV[22], hasta alcanzar las coordenadas históricas de lo romano; en sus medios representa la antítesis del buen gobierno, así ya en Cicerón[23], y del *optimus princeps*, cuya tipología ideal, con su doble fin, justificar, pero tambien limitar la autocracia, está determinada por el propósito de distanciar al emperador de cualquier asociación con el tirano, y no al contrario. Comparados los *uitia* y conductas atribuidas al tirano con las virtudes que compendian la distinción personal del príncipe y fundamentan su merecimiento del poder imperial —ya delineadas en el emblema de

17 FORCELLINI: 883

18 SUATEL, G.: «Usurpations...» 463, n. 1. *Pan. Lat.* VII, 16, 7: *usurparet imperium. Ch.* XV, 14, 8, 389: *Omnes, qui tyranni usurpatione prouecti...*

19 MACMULLEN, R.: «The Roman Concept Robber-Pretender», *RIDA* 10, 1963, 221-225. *Rebellis, defector,* además de *usurpator*, son los menos usuales. No obstante, *vid.* AMM. MARC. 15, 8, 5 y *SHA, TT* 15, 4.

20 BRECHT, C. H.: *Perduellio,* München 1938; SCHISAS, P. M.: *Offences against the State,* 1926 y VITTINGHOFF, F.: *Das Staatsfeind in d. röm. Kaiserzeit,* Diss. Bonn-Berlin 1936, 9 ss.

21 Si en Heródoto se halla formulada la contraposición libertad-tiranía como principio interpretativo de la historia ateniense, según el cual el tirano aparece como enemigo de la democracia, la asunción de los trazos distintivos que lo definen se cumple en la escena. Allí se reviste de la ira, la violencia, la lujuria, la avaricia, la impiedad y la blasfemia, todas engendradas por la *hybris*, que lo oponen, desde el punto de vista político, al buen gobierno y, desde el humano-psicológico, a la *eleuthéria* y la *sophrosyne. Vid.* LANZA, D.: *Il tiranno...* 65 ss.

22 Las soluciones filomonárquicas a la crisis de la polis propuestas por Platón, Jenofonte, Isócrates y, con menor claridad, Aristóteles, exigían distinguir la realeza de la tiranía. Dentro de este empeño contribuirán a fijar, sobre todos el primero, de modo definitivo la fisionomía psicológica de la conducta tiránica y la imagen del poder despótico en el pensamiento político, componiendo la figura ideológica del tirano destinada a sobrevivir fuera de su contexto de origen, pero con la función allí cumplida. *Vid.* Además de HEINTZELER, G.: «Das Bild des Tyrannen...» *Passim,* PERLMAN, S.: «The Politicians in the Atehnian Democracy of the Fourth Century B. C.», *Athenaeum* 41, 1963, 327-355; ID. «Political Leadership in Athens in the Fourth Century B. C.», *PP.* 22, 1967, 161-176; CLOCHE, P.: *Isocrate et son temps,* Paris 1965, y los estudios generales de MOSSE, CL.: *Histoire des doctrines politiques,* Paris 1969 y EAD.: *La tyrannie dans la Grèce antique,* París 1969.

23 *Vid* estudio de BERANGER, J.: «Notes sur la notion...». Ejemplifica la polivalencia de *tyrannus* y al mismo tiempo, la falta de univocidad del término en sus obras no hace sino evidenciar la «complejidad» de la idelogía política ciceroniana. Caracteriza al *optimus ciuis* haciéndolo sujeto de las cualidades de las que carece el tirano.

Augusto, *uirtus, clementia, iustitia y pietas*[24]—, y analizado el lugar y la función otorgadas al *tyrannus* en las varias formulaciones de los principales exponentes del pensamiento político en la edad imperial, entre los siglos I y IV y en las versiones pagana y cristiana —léase Séneca[25], Tácito[26], Plinio el Menor[27], Dion de Prusa[28], Casio Dion[29], Filóstrato[30], Herodiano[31], Ekphantos y el ignoto autor del *Eis Basiléas* transmitido entre los discursos de Elio Aristides[32], los *Scriptores Historiae Augustae*[33] y, en fin, Lactancio[34] y Eusebio[35] se puede proponer una doble conclusión:

1. El príncipe clemente, investido de moderación y filantropía, iluminado por el intelectual, respetuoso con el Senado, imagen de Dios que gobierna el mundo por su designio y, al final cristiano, es el no-tirano.
2. Sin contradecir las últimas opiniones en relación con la herencia romana de las monarquías helenísticas, según las cuales «la ideología del poder imperial no parece deber mucho» al modelo de la *basileía*[36], el legado clásico griego a la teoría

24 CHARLESWORTH, M. P.: «The Virtues of a Roman Emperor. Propaganda and the Creation of Belief». *Proceedings of the British Academy* 23, 1937, 105-133; BERANGER, J.: *Recherches sur l'aspect idéologique du principat*, Basel 1953.

25 ADAM, A.: *Clementia principis*, Stuttgart, 1973.

26 PARATORE, E.: *Tacito*, Roma² 1960 y LAUGIER, J. L.: *Tacito*, París 1969.

27 *Vid.* TRISOGLIO, F.: «Le idee politiche di Plinio el Giovane e di Dione Crisostomo», *Il pensiero politico* 5, 1972, 3-43 y HAMMOND, M.: *The Antonine Monarchy*, Roma 1959.

28 *Vid.* VALDENBERG, V.: «La théorie monarchique de Dion Chrysostome», *REG* 144-162 y el estudio de DESIDERI, P.: *Dione di Prusa. Un intellettuale greco nell'impero romano*, Messina-Firenze 1978, y la abundante bibliografía allí recogida, 549-582.

29 Citamos sólo por razones de brevedad y pertinencia a la cuestión los textos de MEYER, P. M.: *De Maecenatis oratione a Dione ficta*. Berlín 1891, HAMMOND, M.: «The Significance of the Speech of Maecenas in Dio Cassius, Book LII», *Tr. Pr. Amer. Ph. Ass.* 63, 1932 88-102, BLEICKEN, J.: «Der politische Standpunkt Dios gegenüber der Monarchie», *Hermes* 90, 1962, 444-463, MANUWALD, B.: *Augustus und Cassius Dio*, Wiesbaden 1979, ESPINOSA, U. *Debate Agripa-Mecenas en Dion Casio. Respuesta senatorial a la crisis del Imperio Romano en época severiana*, Madrid 1982, y el reciente de GASCO, F.: *Casio Dion. Sociedad y política en tiempos de los Severos*, Madrid, 1988.

30 El comentario de los parágrafos dedicados en su *Uit. Apoll.* al debate sobre la mejor forma de gobierno (V, 31-35) y a los principios de conducta política del buen *basileús* dictados por un *theíos anér* en CALDERINI, A.: «Teoria e practica politica nella «Vita di Apollonio di Tiana», *Rend. Ist. Lomb.* 74, 1940-1941, 213-241; GROSSO, F.: «La 'Vita di Apollonio di Tiana' como fonte storica» *Acme* 7, 1954, 353-364 y, en particular, MAZZA, M.: «L'intellettuale come ideologo: Flavio Filostrato ed uno 'speculum principis' del III secolo d. C.», *Governanti e intellettuali, popoli di Roma e popolo di do (I-VI secolo)*, Torino 1982, 93-121.

31 WIDMER, W.: *Kaisertum, Rom. u. Welt in Herodian MEIA MAPKOM ΒΑΣΙΛΕΙΑΣ IEIOPIA*, Zürich 1967; ALFÖLDI, G.: «Herodians Person», *Anc. Soc.* 1971, 209-233; ID. «Zeitsgeschichte und Krisenempfindung bei Herodian», *Hermes* 1971, 429-449.

32 DELATTE, L.: *Les traités de la royauté d'Ecphante, Diotogène et Sthénidas*, Liège-Paris 1942.

33 BERANGER, J.: «L'idéologie impériale dans l'Histoire Auguste», *BHAC* 1972-1974, Bonn 1976, 29-53; BOCCI, S.: «Sull'ideologia della Historia Augusta. Il caso dell'anno 238», *AFLPer* 18, 1, 1980-1981, 141-152.

34 MOREAU, J.: «Verité historique et propagande politique chez Lactanze et dans la 'Vita Constantini'», *Annales Universitatis Saraviensis*, 4, 1955, 88-97.

35 BREZZI, PR.: «L'idea d'Impero nel IV secolo», *Studi Romani* 11, 1963, 161-178; R. FARINA, *L'impero e l'imperatore cristiano in Eusebio di Cesarea. La prima teologia politica del cristianesimo*, Zürich, 1966.

36 GAUDEMET, J.: «A propos d'un 'héritage' romain des monarchies hellénistiques», *Ktema*, 3, 1978, 165-176. *Cfr.* HAMMOND, M.: «Hellenistic Influences on the Structure of the Augustean Principate», *Mem. Am. Ac. in Rome* 17, 1940, 1-25 y ALFÖLDI, A.: «Die Geburt der kaiserlichen Bildsymbolik, 3. Parens Patriae», *Museum Helveticum* 11, 1954, 133-159.

política sobre el principado[37] en la figura hipostática del tirano es incuestionable.

Los significados adquiridos por el vocablo *tyrannus* en su valor de usurpador revelan las soluciones dadas por el pensamiento político al principal problema del Imperio, cual era el de la legitimidad del poder autocrático y, comunicado con él, el de la sucesión. La inexistencia de un orden legal de transmisión de poder, el final violento de buena parte de los emperadores, las circunstancias que envuelven los cambios de dinastía vienen a demostrar la falta de entidad unitaria del principado en terminos jurídico-constitucionales[38] o, dicho de otro modo, que desde Augusto, la verdadera fuente de legitimidad del emperador fueron las armas y el signo inequívoco, la victoria. Junto a la diversidad de formas alcanzada por el acceso al poder, perduró siempre como condición inexcusable la aceptación por el ejército, hasta acabar por imponerse como *dies imperii* el de la proclamación por las tropas ya con Vespasiano[39] y trasladarse al *senatus castrensis*, en palabras de Símmaco[40], la capacidad de investir legítimamente al príncipe[41]. Teniendo en cuenta la estructura piramidal del Imperio, la ausencia de previsión de la renuncia al poder, salvo bajo la Tetrarquía, y la no reglamentación jurídica de la sucesión, más allá de los eficaces procedimientos políticos de la adopción y la corregencia, era el ascenso por la fuerza militar la forma de relevo estimulada[42]. El triunfo del pretendiente convertido en emperador por gracia de las armas exigía privar de legitimidad al predecesor vencido. Su fracaso debía ser sancionado con la descalificación de rebelde contra el orden instituido. En ambos casos se impone la denominación de tirano.

G. Sautel[43] clasifica en dos categorías los distintos tipos de usurpación del poder imperial. Una sería la así considerada de manera retroactiva, desaparecido el emperador que en vida no vio discutida su legitimidad. Muerto de modo violento o espontáneo, se produce la reacción política que conduce a la execración de su reinado, a la negación a posteriori de su legitimidad, expresada en la *damnatio memoriae*. La llama usurpación *ex post*. La usurpación *ex nunc* es la que se obra contra el príncipe reinante durante el ejercicio de su poder, que de este modo se ve recusado. La primera, predominaría en los dos primeros siglos, para hacerse más frecuente la segunda en el III y IV, cambio directamente relacionado con la descomposición del Imperio, a la que no fue ajena la agudización de la amenaza bárbara y la consiguiente concentración de tropas bajo mandos no imperiales, y manifiesto en la concurrencia entre varios aspirantes (193),

---

37 *Vid.* LANA, I.: «I principi del buon governo nella publicistica ellenistico-romana e cristiana», *Mondo classico e cristianesimo*, Roma 1982, 101-116.

38 BERANGER, J.: *Recherches...* 278: «Les faits seuls sont incapables de délimiter rigoureusement la nature du principat et la souveraineté de l'empereur. Le régime présente une unité à la perspective. De prés, une succession d'intervalles irréguliers».

39 PARSI, BI.: *Désignation et investiture de l'empereur romain (Ier et IIe siècles après J. C.).* París 1963. La designación militar se antepone a la senatorial hasta entonces respetada, al menos formalmente. Alejandro Severo optará por una solución de compromiso, que amplía retroactivamente a Septimio, consistente en el desdoblamiento del *dies imperii* en militar y senatorial, como atestigua el *Feriale Duranum* (162 ss.).

40 SYMM. *Or.* 1, 9. En el panegírico compuesto para celebrar los *quinquennalia* de Valentiniano exalta la seriedad de la designación del emperador hecha por el *castrensis senatus* respecto al sistema electivo de los comicios.

41 Vid. en AMM. el procedimiento seguido en las elecciones de Joviano (25, 5, 7-8), Valentiniano y Valente (26, 1-4), Graciano (26, 6, 1), Valentiniano II (30, 10,5; *cfr.* AMBR. *De ob. Val.* 59, AUR. VICT. *Epit.* 45, 10, ZOS. 4, 19, 1, SOCRAT. 4, 31, 7, SOZOM. 6, 36, 5, PHILOSTORG. 9, 16, *Consul Const. ad a. 375*, 3). Comentarios de STRAUB, J.: *Vom Herrscherideal...* 22 ss.

42 WARDMANN, A. E.: «Usurpers...» 228.

43 SAUTEL, G.: «Usurpations...» 463 ss.

o en la dominación paralela sobre un determinado territorio del Imperio[44], o, consumada su división en las dos *partes*, en la negativa de un emperador a reconocer la igualdad de su colega[45].

Así, dos son los valores y las realidades políticas que entraña el termino *tyrannus*: de un lado conviene, y son palabras de Mazza[46], al que ha desnaturalizado su originaria condición de *basileús*, el que no ha observado las virtudes propias del *basilikós anér* —tal Domiciano en Dion de Prusa, quien llega a justificar el tiranicidio en nombre de la libertad de sus súbditos, o Maximino en Herodiano[47]—; de otro, designa al rebelde, al que pretende el trono del soberano legítimo. Es el segundo significado el que prevalece en la literatura de los ss. III y IV, según testimonian la *Historia Augusta*[48] y los panegiristas galos, y evidencian los sinónimos utilizados (*latro, latrunculus, grassator, praedo, pirata, archipirata...*) de lo que infiere Mazza[49], frente a MacMullen[50], que en las fuentes tardías, *tyrannus* es considerado desde una perspectiva constitucional, como demuestra su asimilación con *latro*, por oposición a *hostis*, que sigue nombrando a los enemigos oficiales del *populus* romano[51].

La preponderancia de esta acepción evidencia la ya señalada frecuencia de la recusación del gobernante, que hacía de la usurpación la más concluyente forma de protesta por sus efectos. Pero además, su repetición determinará la tansformación de las formas pseudo-jurídicas de la investidura imperial, para la que ya no será necesaria la colación de poderes por el Senado[52] y el *populus*[53], sino la proclamación como *imperator* por el ejército, ante el que se pronuncia la fórmula de nombramiento, se impone al designado la púrpura y la diadema y se le otorga el apelativo de Augusto[54], procedimiento que resume Amiano en la fórmula: *Imperator legitime declaratus Augustus nuncupatur more sollemni*[55]. Y sobre todo influye en la concepción del emperador por gracia divina de la Spätantike, resultado de la tendencia a emplazar los funda-

---

44 En el caso de los usurpadores galos del s. III. *Vid* al respecto la obra de KÖNIG, I.: *Die gallischen Usurpatoren von Postumus bis Tetricus*, München 1981.

45 AMM. 21, 33 ss. en torno a las relaciones entre Constancio y Juliano. Vid tipología de las usurpaciones en ELBERN, St.: *Usurpationen in spätrömishen Reich*, Bonn 1984.

46 En su magnífico estudio dedicado a la interpretación de los acontecimientos del 238: MAZZA, M.: «Il principe e il potere. Rivoluzione e legittimismo costituzionale nel III sec. d. C.», *Istituzioni giuridiche e realtà politiche nel tardo impero (III-V sec. d. C.)*, a cura di G. Archi, Milano 1976, 1-62.

47 HEROD, 7, 1, 1 (*Cfr.* ZON 12, 16). El tema de la oposición al tirano determina su exposición en torno a los sucesos del 238. Además del artículo citado de MAZZA, M.: «Il principe...» 12 ss. *vid.* LIPPOLD, A.: «Der Kaiser Maximinus Thrax und der römische Senat (Interpretationen zur Vita der Maximini Duo)», *BHAC* 1966-1967, Bonn 1968, 73-91.

48 *Vid.*, el trabajo de SCHEITHAUER, A.: *Kaiserbild und literarisches Programm. Untersuchungen zur Tendenz der Historia Augusta*, Frankfurt a. M. 1987, esp. 39-41 y 54-64.

49 MAZZA, M.: «Il principe...» 18-19.

50 MACMULLEN, R.: «The Roman Concept...» 225, quien mantiene el primer significado, en atención a los criterios morales que desde el s. IV a. de C. oponen el tirano al rey virtuoso.

51 *D.* XLIX, 15, 24: *hostes sunt quibus bellum publice populus Romanus decruit uel ipsi populo Romano; ceteri latrunculi uel praedones appellantur; D.* L., 16, 118:*hostes hi sunt qui nobis aut quibus nos pubice bellum decreuimus; ceteri latrones aut praedones sunt* (*cfr.* CIC. *De off.* 3, 29, 107; ID. *In Catilinam* 1, 27).

52 Su intervención no es mencionada, con la excepción de Mayoriano, que en la *Nov. I*, del 458 manifiesta: *Imperatorem me factum, patres conscripti, uestrae electionis arbitrio et fortissimi exercitus ordinatione cognoscite.*

53 A pesar de que en *Inst* 1, 2, 6 = *Dig.* I, 4, 1 se haga descender el poder imperial de la voluntad popular. No tiene sino el valor de reminiscencia. *Vid.* Fr. DE MARTINO, *Storia de la costituzione romana* V, Napoli 1971, 185-186.

54 El método es reconstruido por FR. DE MARTINO, *Storia...* V, 192 ss., a partir del procedimiento observado para proveer la sucesión a la muerte de Juliano. *Cfr.* STRAUB, J.: *Vom Herrscherideal...* 11 ss.

55 AMM. 30, 10, 5.

mentos del poder en motivos metajurídicos, que otorgasen a la victoria militar un significado simbólico de legitimidad, con lo cual un problema político deviene teológico.

La dependencia del poder de la voluntad de los dioses era un aspecto presente en la mentalidad política romana desde sus orígenes. Los primitivos reyes y los magistrados republicanos guardaron siempre una especial relación con la divinidad. La elección de estos por el *populus* se cumplía sólo sobre aquél que había recibido la confirmación de los dioses, que eran consultados antes de emprender cualquier acción pública. Es bien conocido el aprovechamiento del motivo de la victoria como signo del favor divino entre los dinastas de la tardía república[56] y los escritores augústeos figurarán a Octaviano como al «leader» carismático protegido por Júpiter en Actium, emblema de su llamada al principado[57]. Con tales precedentes, si ya en el Panegírico de Plinio[58] puede entreverse el germen de la teoría de la predestinación al trono del elegido por la divinidad y Dion de Prusa proclama que la realeza proviene de Zeus[59], es en el fragmento de un tratado *Perí basileías* atribuido por Stobeo a Ekphantos[60] —datado por Delatte en la segunda mitad del s. II d. C[61] y tenido por neopitagórico[62]—, donde se descubren enunciados los fundamentos de la monarquía de derecho divino que consagrará la teología política cristiana, y que Mazza[63] sintetiza en dos ideas radiculares: la primera, que la realeza es una institución de derecho divino, y el rey un ser superior al común de los mortales, enviado por dios para gobernar a los hombres; la segunda, que el rey es una imagen de dios que gobierna el mundo. Estos conceptos, que ya la filosofía política helenística había patrocinado[64], comportaban la traslación a la esfera de lo religioso de la legitimación del poder imperial. La elección y la investidura eran divinas y se obraban sobre el mejor, cuya superioridad se manifestaba en la posesión de virtudes distintivas en grado sumo, sobre todas, la *filanthropía*, como expone en su *Eis basiléa*, especie de *speculum principis* en la parte conservada, un anónimo retor del s. III[65].

---

56 RUFUS FEARS, J.: «The Theology of Victory at Rome: Approaches and Problems», *ANRW* 11, 17, 2, Berlin-New York 1981. En pp. 170 ss. estudia la función desempeñada por los *omina imperii* en las prácticas políticas de la historia griega y romana.

57 RUFUS FEARS, J.: *Princeps a Diis electus. The Divine Election of the Emperor as a Political Concept at Rome*, Roma 1977, 319-324.

58 *Pan.* 94, 4: *...(Capitoline luppiter)... Tu clara iudicii tui signa misisti, cum proficiscenti ad exercitum tuo nomine, tuo honore cessisti. Tu uoce imperatoris quid sentires locutus, filium illi, nobis parentem, tibi pontificem maximum elegisti.*

59 DIO CHRYS: *Perí bas.* 1, 14; 4, 22-23. *Vid.* DESIDERI, P.: *Dione di Prusa...* 290-293, 316-318.

60 STOB: *Anthol.* IV, 6, 22; 4, 7, 64-66.

61 DELATTE, L.: *Les traités de la royauté...* 6 ss., frente a la remisión al período helenístico sostenida, entre otros por GOODENOUGH, E. R.: «The Political Philosophy of Hellenistic Kingship», *YCIS* 1928, 55-102 y «A Neo Pytagorean Source in Philo Judaeus», *YCIS* 1932, 117-164 y las opiniones de ZELLER, E.: *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwiklung*, I, 1, ed. por NESTLE, W.: Leipzig 1919, 366 ss., 379 ss.; III, 2, Leipzig 1923, 89 ss. y PRAECHTER, K.: «Ein verkanntes Fragment des angeblichen Pythagoreers Okellos», *Philologus* 1902, 266-270, quienes le atribuían un origen alejandrino y lo situaban entre el s. I a. C. y s. I d. C.

62 Sus fuentes deben buscarse en la soteriología del primer pitagorismo, en la teosofía alejandrina y en la antropología neopitagórica. Vid. sobre todos BURKERT, W.: «Zur geistesgechtlichen Einordnung einiger Pseudopythagoreica», *Pseudoepigrapha* I, *Entretiens sur l'Antiquité Classique* XVIII, Vandoeuvres-Genève 1972, 25-55.

63 MAZZA, M.: «Il principe e il potere...» 50-51. *Vid.* su comentario en relación con la datación del texto en pp. 35-42.

64 RUFUS FEARS, J.: *Princeps a diis electus...* 19-84.

65 El debate en torno a su cronología en MAZZA, M.: «Il principe e il potere...», 42-49, donde analiza el contenido del discurso centrado por la proposición de que el Imperio espera al mejor y la fundamentación de la *basileía* sobre virtudes éticas que singularizan al príncpe y hacen de la vocación divina un mérito personal.

Semejante teoría del poder imperial entrañaba la promoción de la *pietas*, que desde Augusto, y en seguimiento de modelos griegos, había sido reputada de señal y garantía del buen y legítimo príncipe[66], a condición inexcusable para el merecimiento de la selección.

Estos presupuestos nutren, junto a las contribuciones del judaísmo y de la patrística antenicena[67] la primera teología política cristiana, formulada por Eusebio en el *De laudibus Constantini*[68] y en la *Vita*[69]. Partiendo de la premisa de que todo poder viene del Padre y sólo él puede crear al emperador[70], establece que el príncipe, en tanto que el Imperio es *eikón* del reino del Padre y él mismo *mímesis* del Logos-Cristo[71], debe ser cristiano. Este atributo pasa al primer plano en la composición de la imagen del emperador ideal, convirtiéndose en distintivo entre el legítimo emperador y el tirano[72], para llegar a ser obligatorio por prescripción legislativa a partir del 380[73]. De modo implícito la declaración de la *fides christiana* como la única religión verdadera en el Imperio implicaba su ineludible seguimiento por el emperador, al tiempo que desautorizaba tanto a los partidarios del antiguo culto —por más que hasta el 392 no se proscriba definitivamente el paganismo en todas sus formas públicas y privadas[74]—, cuanto a los heréticos.

La elevación de la *eusébeia* a la primera entre las virtudes del príncipe, superior incluso a la misma dignidad imperial[75], determinaba la reputación de tirano atribuida al emperador no cristiano, y la inculpación de irreligiosidad. Esta ya había servido desde Cicerón para descalificar al enemigo público y formaba parte del retrato tópico del tirano, con manifestaciones concretas como eran el expolio de templos, la desatención a las indicaciones divinas (actuar *contra fas*), la superstición y la magia, duramente reprimidas en términos legales[76]. Un examen de las fuentes sobre el Imperio revela la presencia de las dos últimas en la caracterización de los emperadores considerados sujetos de tiranía *ex post*, así Tiberio, Calígula, Nerón, Vitelio, Domiciano, Cómodo, Didio Juliano, Caracala y Elagábalo[77]. En la misma línea semántica, ya en el s. IV, dentro del panegírico del 313 en honor de Constantino, el anónimo retor opone los *superstitiosa maleficia* practicados por el devenido *tyrannus Maxentius*, a los *diuina praecepta* en los que, *contra haruspicum monita* habría confiado el emperador[78], sin que quepa interpretar la antítesis

66 ZIEGLER, J.: *Zur religiösen Haltung der Gegenkaiser im 4. Jh. n. Chr.*, Kallmünz 1970, 10-14.

67 FARINA, R.: *L'impero e l'imperatore*... 260-278.

68 La obra resulta de la unión artificial de dos discursos, el triakonteterikós lógos y el Basilikón súngramma. El primero (1-10) fue pronunciado en Cosntantinopla en el 335, con ocasión de la celebración de los treinta años de reinado de Constantino. El segundo (11-18) fue redactado en el mismo año en Jerusalén con motivo de la dedicación de la iglesia del Santo sepulcro (*De uita Constantini* 4, 46. *Vid.* FARINA, R.: *L'impero e l'imperatore*... 14-15.

69 HEIKEL, I. A.: *Eusebius Werke I: Ueber das Leben Constantins GCS*, Leipzig 1902-1-148. No entramos en la discusión en torno a su autenticidad. Biliografía en FARINA, R.: *L'impero e l'imeratore*... 16-22.

70 Son muchos los pasos en los que Eusebio expresa esta idea: *CI* 13, 17; 14, 3-4; 14, 24-25; 17, 1-3; 121, 1-4; 121, 8; *VC*, 1, 18, 22; 1, 20, 2; 2, 56-59; *HE* 8, 16, 1-2; 9, 10, 3; *MPG* 13, 14.

71 FARINA, R.: *L'impero e l'imperatore*..., 107-127.

72 EUS: *VC* 1, 6; 4 74-75.

73 *CTH.* XVI, 1, 2.

74 *CTH.* XVI, 10, 12.

75 *VC* 4, 52, 1, de la que constituye el concepto central.

76 ZIEGLER, J.: *Zur religiösen Haltung*..., 14-25. Sobre los conceptos de superstición y magia y el tratamiento penal de los mismos *vid.* ESCRIBANO, M. V.: «Superstición, magia y herejía», *Actas I Congreso Peninsular de Historia Antigua* (ed. G. Pereira Menaut), Santiago de Compostela 1987, III, 41-60.

77 *Vid* análisis de ZIEGLER, J.: *Zur religiösen Haltung*... 22-24. Sobre su consideración como tiranos *vid.* SPRINGER, F. K.: *Tyrannus. Untersuchungen*... 97-100.

78 *Pan.* 9, 2, 4-5.

como una dicotomía expresiva de la religión pagana frente a la cristiana, pues equivaldría a admitir que un pagano orador descalifica a un usurpador derrotado atribuyéndole su propia religión[79]. La impiedad (*dussebeía*) convencional del tirano se inviste de carácter anticristiano, por lo que puede hablarse de una nueva concepción. El tirano actúa sobre todo y esencialmente contra Dios[80] y contra el cristianismo[81], a cuyos fieles persigue, cual nuevo Faraón, por lo que merece la muerte para él querida por Dios, según revelan Lactancio[82] y Eusebio[83]. Los calificativos que acompañan su mención son elocuentes de esta condición: *theomáchos*[84] (enemigo de Dios), *átheos*[85] (ateo), *dussebés*[86] (impío). A la superstición y la magia, que se mantienen como imputaciones constantes, se suman, en calidad de componentes específicos de la noción cristiana del tirano, la idolatría[87] y la persecución de su religión[88]. Mediante la acusación de maleficio, sometían al usurpador a las penas dictadas contra un delito público que incluían la muerte[89], en tanto que su consideración de perseguidor, justificaba la guerra contra él, así transformada en guerra religiosa[90], y su aniquilación en nombre de Dios, que se valía del emperador legítimo, nuevo Moisés, para liberar a su grey[91]. Resulta de este modo cristianizado el motivo del tiranicidio, ya presente en Dion de Prusa[92], Filóstrato[93] y Herodiano[94]. Si el tirano estaba predestinado

79 El debate en torno al significado de los *diuina praecepta* seguidos por Constantino en ZIEGLER, J.: *Zur religiösen Haltung...* 42-53.

80 EUS: *VC* 2, 1, 2.

81 EUS: *HE* 8, 14, 18; 9, 8, 2-3.

82 Se sirve de la actitud tolerante o perseguidora hacia los cristianos por parte de los emperadores para distinguir a los buenos príncipes de los tiranos y escribe su obra *De mortibus persecutorum*, como él mismo manifiesta en la introducción (1, 7-8), para dejar testimonio de la muerte de los enemigos de Dios y de cómo Dios mostró su poder en su extinción y aniquilación.

83 *VC* 1, 27, 2-3; 49, 2.

84 EUS: *HE*, 9, 8, 2; 10, 14; *LC* 16, 11; 7, 2.

85 EUS: *LC* 7, 12; *VC* 1, 12, 2; 3, 1, 2; 3, 1.

86 EUS: *HE* 3, 17; 9, 9, 8; 10, 14; 10, 2, 1; 8, 8-9; 8, 18; 9, 5; *VC* 1, 13, 2; 49, 2; 2, 19, 1.

87 EUS: *HE* 8, 14, 5; 9, 4; 9, 3; *LC* 5; *VC* 1, 27, 1; 36-37.

88 EUS: *HE*, 2, 25, 1.3; 9, 1, 1; *VC* 1, 13, 2.

89 *Vid.* ESCRIBANO, M. V.: «Superstición, magia...» y la bibliografía allí recogida.

90 EUS: *VC* 11, 5, 2-4.

91 EUS: *VC* 1, 12, 1-2. El emperador es por constitución divina y en cuanto imagen del Padre, enemigo de toda tiranía y de todo tirano, la guerra contra el cual forma parte de sus obligaciones religiosas. FARINA, R.: *L'impero e l''imperatore...* 186.

92 DIO CHRYS: *Perí bas.* 1, 83-84. Así cabe interpretar las palabras de Heracles, en la parte del discurso dedicado al problema de la sucesión expuesto bajo este esquema mitográfico, cuando requerida su opinión por Hermes sobre la realeza y la tiranía responde: «¡Sí!, por la primera siento admiración y amor y me parece una verdadera diosa, digna de imitación y de ser considerada bienaventurada. A la segunda, al menos yo, la considero enemiga y perversa, de forma que de buena gana la despeñaría por ese precipicio y la aniquilaría». Y sigue: «Luego Hermes alabó estas palabras y se las refirió a Zeus. Y éste encomendó a Heracles ser rey del género humano, porque era capaz. Así, por ejemplo, donde veía una tiranía o un tirano, tanto entre los griegos como entre los bárbaros, lo perseguía y lo aniquilaba».

93 Justifica la rebelión contra el príncipe devenido tirano (PHILOSTR. *V. Apoll.* 5, 35) y el tiranicidio como instrumento de la justicia divina (PHILOSTR., *V. Apoll.* 8, 25). *Vid* MAZZA, M.: «Il principe e il potere...», 24-33; ID. «L'intellettuale come ideologo...», 100 ss.

94 Interpreta la insurrección contra Maximino en 238 en clave antitiránica (7, 1-4). *Vid.* MAZZA, M.: «Il principe e il potere...», 11-16.

al fracaso[95], la victoria[96], expresión de la voluntad divina, se convertía en signo de legitimidad[97]. El exclusivismo religioso del cristianismo servía el principio monárquico y autorizaba la eliminación del pretendiente.

Nueva versión del intelectual-hombre divino que ilumina al rey sobre cuáles son sus deberes, después doblado por Ambrosio en su relación con Graciano, Eusebio enuncia los fundamentos religiosos del poder, cristianizando principios gestados en la trama política, cultural e ideológica del s. III[98]. Desde ellos abordaremos el comentario de la usurpación de Máximo, por considerarla emblemática de los efectos obrados por tal concepción casi cincuenta años después, una vez institucionalizada la Iglesia, surgidas las divergencias doctrinales en su seno, y convertido el cristianismo en religión del Estado.

MÁXIMO

1. Alzamiento y proclamación[99]

Desde el punto de vista procedimental el ascenso de Máximo concita los rasgos de una usurpación típica: sin ascendencia familiar política, como revela su condición clientelar[100], después de haber servido junto a su compatriota Teodosio en Britania[101], bajo el mando de su padre[102], alcanzó la jefatura del ejército allí destacado[103]. La iniciativa habría correspondido a las tropas a su órdenes, en el relato de Zósimo[104] descontentas con Graciano por el trato de favor que éste dispensaba a los alanos incorporados a sus filas, e incitadas por el propio Máximo, que

---

95 EUS: *CI* 2, 13-17.

96 STRAUB, J.: *Vom Herrscherideal...* 118-119; 122-123; J. ZIEGLER, *Zur religiösen Haltung...* 28.

97 *Vid* STERZ, S.: *The basileia; Hellenistic Theory and the Foundation of Legitimacies A. D. 270-295,* Diss. Michigan 1974.

98 STRAUB, J.: *Vom Herrscherideal...* 3 ss.; SESTON, W.: *Dioclétien et la Tétrarchie,* I, París 1946, 193-259.

99 La nómina de las fuentes sobre su usurpación en *PLRE* I, 588 y ENSSLIN, W.: «Maximus», *RE* XIV, 2, 2.546-2.555. Su descripción, entre otros en RICHTER, H.: *Das weströmische Reich besonders unter den Kaisern Gratian, Valentinian II und Maximus, (375-388),* Berlín 1865, 577-619; PALANQUE, J. R.: «Sur l'usurpation de Maxime», *REA* 31, 1929, 33-36 y MATTHEWS, J.: *Western Aristocracies and Imperial Court A. D. 364-425,* Oxford 1975, 173-183.

100 Máximo no era aristócrata, sino, seguramente cliente (*Pan.* 12, 31: *Non sibi ipse obiecisset te esse triumphalis uiri filium, se patris incertum; te heredem nobilissimae familiae, se clientem*) de la familia de Teodosio. Tal vez por este motivo se vanagloriase de su parentesco (*Pan.* 12, 24: *...Dum carnifici purpurato tua se et adfinitate et fauore iactanti infeliciter credunt*).

101 ZOS: 4, 35, 3. Había nacido en Hispania y probablemente en la *Gallaecia,* (ENSSLIN, W.: «Maximus»,... 2.546).

102 PAC. *Pan. Lat.* 12, 31, y quizá estuvo envuelto en su caída en 376 (PAC. *Pan. Lat.* 12, 23, 3, 31). Ver sobre ello, DEMANDT, A.: «Der Tod des älteren Theodosius», *Historia* 18, 1969, 598-626, ID. «Die Feldzüge des älteren Theodosius», *Hermes* 100, 1972, 81-113; GASPARINI, N.: «La morte di Teodosio padre», *Contributi dell'Istituto di Storia Antica* «Vita e Pensiero» 1, Milano 1972, 180-197 y VERA, D.: «Le statue del senato di Roma in onore di Flavio Teodosio e l'equilibrio dei poteri imperiali in età teodosiana», *Athenaeum* 67, 1979, 381-403.

103 Según PALANQUE, J. R.: «L'empereur Maxime», en *Les empereurs romains d'Espagne,* París 1965, 255-263, (en 255-256) era *comes Britaniarum,* y no *consularis* de la nueva provincia de *Valentia* como suponía STEVENS, C. E.: «Magnus Maximus in British History», *Etudes céltiques* III, 1938, 86-94. En el mismo sentido MATTHWES, J.: *Western Aristocracies...,* 175, n. 6.

104 Al que nos atenemos en la parte fundamental de estas líneas (ZOS. 4 35, 4-6). Sobre la actitud discriminatoria de Graciano hacia sus soldados AUR. VICT., *Epit. Caes.* 47,6.

se consideraba relegado frente a la promoción de su antiguo compañero de armas. Los soldados se sublevaron al final de la primavera o comienzos del verano del 383[105] y proclamaron emperador a su *comes*, otorgándole la púrpura y la diadema. A continuación el entonces usurpador pretendió la eliminación de su adversario, para lo que se dirigió hacia la Galia buscando el enfrentamiento directo. Fue la defección total de las tropas del *limes* occidental en beneficio del rebelde —entre ellas la caballería mora, que recordaba sus campañas en África en época de Valentiniano[106]—, colmada por la traición del *magister peditum* Merobaudes[107], la que decidió su victoria cerca de París[108], sancionada con la muerte del hasta entonces príncipe en *Lugdunum*[109].

La rápida ejecución de sus planes confirma no sólo los escasos apoyos con los que contaba Graciano en el ejército y la facultad de éste para proveer el relevo de un príncipe y crear emperadores, sino también la falta de resistencia o al menos de contestación contra la usurpación en los medios aristocráticos, con las excepciones conocidas del *praeses Leucadius* y el *comes Narses*[110]. Dado el origen humilde de Máximo y la imposibilidad de alegar razones de solidaridad con un igual, hay que pensar en la impopularidad ganada entre los poderosos por Graciano, cuya política en este punto se ha calificado de autolesionista[111]. Las medidas fiscales dictadas en el 382, por las que se abolían muchos de los privilegios de los *clarissimi*[112] no podían sino enajenarle el amparo de la aristocracia romana, en particular, en los ambientes paganos, cuyos miembros más significados —Símmaco, Flaviano, Pretestato, Rufo Albino— se habían visto excluidos de los más altos desempeños, como era la prefectura urbana, entre 376 y 383, en favor de cristianos. Si a ello se añade la legislación decretada en el mismo 382, por la que se consumaba la definitiva escisión legal y sustancial entre el estado y la tradicional religión pública, en virtud de la supresión del sufragio público al culto romano, y la simbólica orden de

---

105 PASCHOUD, F.: *Zosime. Histoire nouvelle,* París 1979, II, 412, quien, siguiendo a Seeck, desautoriza su adelantamiento en unos meses propuesto por BRACCESI, L.: «Una nuova testimonianza su Magno Massimo», *PP* 23, 1968, 279-286. GRUMEL, V.: «Numismatique et histoire: l'époque valentinienne», *REByz* 12, 1954, 18, sitúa la insurrección en el otoño del 382. *Vid.* RAUSCHEN, G.: *Jahrbücher der christliche Kirche unter der Kaiser Teodosius dem Grossen. Versuch einer Erneuerung der Annales Ecclesiastici des Baronius für die Jahre 378-395,* Freiburg i. Br. 1897, 142-143.

106 Dirigidas por el *magister militum* Teodosio contra el insurgente *Firmus:* AMM. 29, 5, 6, 21.

107 *Chron. Min.* I, 461 y *PLRE* I, 598; *magister militum* lo denomina PROSP. a. 384 (*Gratianus Parisiis Merobaudis magistri militum proditione superatus et fugiens Lugduni captus atque occisus est*). Ver SAYLOR RODGERS, B.: «Merobaudes and Maximus in Gaul», *Historia* 30, 1981, 81-105, sobre su oscilante actitud.

108 La *Chron. Min.* I, 461 y RUFIN: *HE* 2, 14 atribuyen a la actitud de Merobaudes la causa principal de la caída de Graciano.

109 La noticia de la invasión de la Galia habría alcanzado a Graciano en el N. de Italia (en mayo la corte se había trasladado de Milán a *Patavium* de camino hacia Retia, donde pensaba llevar la guerra contra los alamanes. El 16 de junio estaba en Verona). Desde allí se dirigió a su encuentro. Su muerte violenta tuvo lugar en Lyon (unanimidad en las fuentes, RUFIN, *Hist.*, 11, 14; HIER. *Ep.* 60, 15; SOCR. 5, 11; PROSP. *Chron.* 1, 461, 1183; *Chron. Gall.* I, 629, 3 y 646, 9; MARCELL. *Chron.* II, 61, 383, 3. *Cfr.* OROS. *Hist.* 7,34, 10) en el camino de huida, acompañado de 300 alanos hacia Italia, a manos del *magister equitum* de Máximo, *Andragathius* (*PLRE* I, 62 ss.), el 25 de agosto, y probablemente, en el transcurso de un banquete. Se concede así mayor verosimilitud a la versión de Ambrosio (*Enarr. in psalm. 61*, 24-26), quien en el mismo 383 se entrevistó con Máximo y pudo conocer directamente los hechos. Su cuerpo, fue conservado por el usupador a causa de su valor diplomático (AMBR. *Ep.* 24, 9). ZOS. 4, 35, 5-6, añade la exculpación de Máximo, responsabilizando al *magister* de la decisión del asesinato, contra la de apresamiento dictada por el hispano, y emplaza erróneamente la muerte sobre el puente de *Singidunum,* falsificación al servicio de la digresión que sigue al relato del final de Graciano en torno al pontificado máximo y una pseudoprofecía dirigida al príncipe cuando rechazó ser *Pontifex Maximus. Vid.* comentario de PASCHOUD, F.: *Zosime...* 414.

retirar el altar de la Victoria de la Curia, precedidas del provocador rechazo del título de *Pontifex Maximus*, se compone el haz de razones que la aristocracia romana tenía para desear la sustitución de Graciano, inseparable del desastre de Adrianópolis desde el 378, y aceptar el modo en que se produjo[113]. La imagen antiaristocrática que del usurpador procura Pacato, después de su derrota y ante el vencedor Teodosio no consigue anular lo que él mismo debe reconecer, la adhesión, al menos inicial, de grandes personajes, funcionarios y oficiales, al régimen de Máximo[114]. El exclusivismo y la intolerancia religiosa ampliada a las disidencias del credo niceno[115] y el excesivo celo mostrado en el ejercicio de la real tutela sobre el *Augustus iunior* Valentiniano después del acuerdo del 380 en Sirmium con Teodosio sobre el Illyricum[116] —como demuestra su traslado de la corte a Milán en marzo del 381[117], defraudando así en el doble plano religioso y político las expectativas de la arriana Justina[118], ya decepcionada tras la preterición de su hijo en la *Pars Orientis*—, explican la pasividad ante su desaparición en los círculos próximos al que aparecía como su legítimo sucesor.

En cuanto a Teodosio, debía el trono a Graciano[119], pero también si no la orden directa de muerte contra su padre, al menos la no evitación[120], lo que unido a los lazos de relación con

---

110 SULP. SEV. *Dial* 3, 8.

111 VERA, D.: «Le statue...» 394.

112 *Cth.* IX, 16, 15, 382.

113 Sobre la legislación antipagana de Graciano y su política religiosa en general, *vid* ESCRIBANO, M. V.: «En torno a una ley de Graciano contra la herejía (*Cth.* XVI, 5, 4)», *Estudios en homenaje al Dr. Antonio Beltrán Martínez,* Zaragoza 1986, 833-849, esp. 835-841, y la bibliografía concerniente al asunto allí incluida. La concepción providencialista del proceso histórico, ampliamente difundida en la cultura pagana del s. IV elaboró rápidamente una explicación en clave religiosa para el trágico final del reino de Graciano. Para los paganos su muerte, un año después de la abolición de los privilegios del culto de los *gentiles,* era el merecido final de un perseguidor de los dioses, víctima del propio sacrilegio, el de rechazar el título venerando de *Pontifex Maximus,* antes de él ostentado por todos los sucesores de Numa. SYMM. *Rel.* 3, 15, afirmaba que de actos similares a los suyos habían nacido los males del Imperio romano y a su impiedad atribuia la terrible carestía del 383, 3, 16-17, a la que también alude AMBR. *Ep.* 18, 34-38 refutando las inculpaciones de la publicística pagana; *Cfr.* ARN. *Adv. Nat.* 1, 3, 4, 24; PRUD. *C. Symm.* 2, 917-1000 y *Ambrosiaster Quaest.* 115, 49); por su parte la fuente de ZOS en 4, 36, bajo la forma de una profecía hecha por el *promagister* del colegio pontifical *post euentum,* «si el emperador no quiere ser pontífice, pronto será pontífice Máximo», se congraciaba de la *mors persecutoris. Vid.* sobre ello CRACCO RUGGINI, L.: «'De morte persecutorum' e polemica antibarbarica nella storiagrafia pagana e cristiana», *RSLR* 4, 1968, 433-437; EAD. «Simboli di bataglia ideologica nel tardo ellenismo (Roma, Atene, Coonstantinopoli, Numa, Empedocle, Cristo)», *St. Stor. O. Bertolini I,* Pisa 1972, 177-300; EAD. «Publicista e storiografia bizantine di fronte alla crisi dell'impero romano», *Athenaeum* 51, 1973, 146-183.

114 PAC. *Pan.* 12, 24. *Vid.* relaciones de Máximo con la aristocracia, según el panegírico, en PICHÓN, R.: *Les derniers écrivains profanes,* París 1906, 141-146.

115 En el 379 se declara de forma terminante a favor de la ortodoxia y contra el arrianismo, lo que Ambrosio interpretó como amparo personal y agradeció (*Ep.* 1, 2: *Reddidisti mihi quietem ecclesiae, perfidorum ora clausisti*) y da a conocer un edicto abrogatorio del pasado de tolerancia, por el que condena todas las herejías en el *Pars Occidentis* (*Cth.* XVI, 5, 5, 379). *Vid.* PALANQUE, J. R.: «Un épisode des rapports entre Gratien et saint Ambroise. A propos de la letre I de saint Ambroise», *REA* 30, 1928, 291-301.

116 GRUMEL, V.: «Numismatique et histoire...» 18. Se restituye a Valentiniano II todo el Illyricum, cuya parte oriental había sido encomendada por Graciano a Teodosio el año anterior.

117 GRUMEL, V.: «L'Illyricum de la mort de Valentinien I (375) a la mort de Stilicon», *REByz* 9, 1951, 12-15 esp.

118 Sobre el arrianismo de Justina insisten todos los historiadores: RUF. *HE* 2, 15; SOCR. *HE* 5, 11; SOZ. *HE* 7, 13; PHILOST. *HE* 10, 7.

119 Sobre el ascenso de Teodosio, MATTHEWS, J.: *Western Aristocracies...* 88-100 («The Accession of Theodosius») y LIPPOLD, A.: *Theodosius der Grosse und seine Zeit,* München 1980, 11-15.

120 *Vid. supra* n. 101.

Máximo, pero sobre todo al beneficio que para sus afanes expansionistas y de predominio en el colegio imperial suponía la eliminación del Augusto *senior* induce a concluir no la colaboración en el acto de rebeldía, como pretendiera Solari[121], pero si la omisión de toda reacción inmediata[122]. Que Pacato en su elogio ante el vencedor de Máximo recuerde que éste se había vanagloriado de gozar del favor de Teodosio, quien se lo hizo desmentir apenas lo tuvo en su poder[123], prueba no sólo que así se había creído en un principio, sino que se continuaba creyendo en el 389, de lo contrario el orador hubiera prescindido de toda referencia a un suceso de tan desgraciada memoria para su loado[124].

2. **Las tentativas de legitimación**

Los meses que siguieron a agosto del 383 constituyen un inmejorable ejemplo de la adaptación del Imperio al fenómeno de la usurpación y de las vías ensayadas por su protagonista en orden a obtener la legitimación de su poder y la supremacía en Occidente. A tal fin sus iniciativas se inscriben en dos planos, uno político-jurídico, otro el ideológico. En el primero pretendía su pleno reconocimiento como Augusto por las cortes de Constantinopla y Milán, en el segundo, debía justificar las causas y medios de su ascenso en clave religiosa.

A. *Reconocimiemto y foedus*

En el mismo otoño del 383 Máximo envió sendas legaciones a Constantinopla y Milán, ambas mediatizadas por el objetivo del reconocimiento y la amenaza de la guerra como alternativa, pero distintas en su formulación. La misión dirigida a Teodosio habría sido encabezada por el *praepositus sacri cubiculi*. Por ella se proponía un pacto de paz y alianza contra todo enemigo del pueblo romano, y se demandaba la igualación en los títulos e insignias imperiales. Como bien dice Zósimo, no buscaba pedir perdón por los procedimientos que había usado contra Graciano, sino imponer condiciones que ni siquiera eran ligeras[125]. Cierto *comes* Víctor, imposible de identificar con el hijo homónimo de Máximo y por él elevado a la categoría de *Augustus*, como se ha venido haciendo, dada la corta edad de éste en 383[126], presidió la embajada a Milán. A través de él ofrecía la paz, en términos que incluían la sumisión y traslado de Valentiniano a Tréveris[127].

---

121 Carece de verosimilitud la hipótesis de SOLARI, A.: «L'alibi di Teodosio nella opposizione antidinastica», *Klio* 27, 1934, 165-168, relativa a un inicial entendimiento entre el *comes Britanniarum* y Teodosio en la eliminación de Graciano al frente del Occidente del Imperio. *Vid.* MATTHEWS, J.: *Western...* 176; *cfr.* LIPPOLD, A.: *Theodosius der Gr...* 29.

122 *Vid.* BALDUS, H. R.: «Theodosius der Grosse und die Revolte des Magnus Maximus-der Zeugnis der Münzen», *Chiron* 14, 1984, 175-192.

123 PAC.: *Pan.* 12, 24: *Tua se et affinitate et fauore iactanti infeliciter credunt;* 12, 43: *Nisi famam confutare mendacii teque purgare eodem teste quo insimulatore uoluisses.*

124 *Vid.* PICHÓN, R.: *Les derniers écrivains...* 140, para quien el deseo de borrar toda sospercha sobre Teodosio sería la causa de su violenta requisitoria contra la tiranía de Máximo.

125 ZOS. 4, 37.

126 *Vid.* MELONI, P.: «Un nuovo miliario sardo e le iscrizioni di Magno Massimo», *Studi Sardi* 12-13, 1955, 516.

127 (AMBR. *Ep.* 24, 6). En el camino, a la altura de *Mogontiacum* se cruzó con la embajada de Ambrosio a Tréveris en representación de la corte milanesa, y la encomienda de solicitar la paz (AMBR. 24, 7). La diferencia de

No puede ser puesto en duda que después del otoño del 383 se llegó, sobre la base del reconocimiento de Máximo por Teodosio y Valentiniano, a un acuerdo de coexistencia entre los tres y a la reorganización interna del Imperio. Está atestiguado por las fuentes escritas[128] y lo demuestran ciertos hechos como son: el consulado de Flavio Evodio, prefecto del pretorio de Máximo y juez de los priscilianistas, con Honorio en 386[129]; la devolución a Valentiniano del Illírico, que Teodosio había ocupado en el 383, en fecha emplazable, a partir de testimonios numismáticos, al final del 384[130]; la mención de Máximo y de su hijo Victor, junto con Teodosio y Valentiniano en inscripciones africanas y ostienses antes del 387[131]; la acuñación de monedas en la Galia con el nombre de Teodosio y en Oriente con el de Máximo[132], y, por último, la incorporación al *Codex Theodosianus* de leyes de Máximo, de las que, pese a la *damnatio memoriae* que siguió a su caída, han perdurado dos[133]. La discordancia entre los historiadores se refiere a las fórmulas y procedimientos conducentes al pacto y a la cronología. No es éste el lugar para reproducir el debate que en otras páginas hemos tratado, por lo que nos atendremos únicamente a las conclusiones[134].

La conjugación de las fuentes referidas a las negociaciones habidas entre las sedes de Treveris y Constantinopla, Zósimo y Libanio esencialmente, y las concernientes a los tratos entre Tréveris y Milán, léase Ambrosio, Sócrates y Rufino[135] permite distinguir dos momentos, diferentes por sus resultados, en lo tocante a la consecución de los fines pretendidos por Máximo: uno se correspondería con el pleno reconocimiento como emperador legítimo por Teodosio y Valentiniano, ocurrido en los meses del otoño-invierno del mismo 383, en iniciativas independientes entre sí, pero idénticas en su ambigüedad y reserva, dictadas por la oportu-

---

pretensiones decidió, al margen de Ambrosio, todavía en la Galia, y bajo las directrices de Bauto, *magister militum* de Valentiniano (*PLRE* 1, 159, 160), confiar a una segunda embajada de Milán la verdadera negociación. Ambrosio, autorizado a partir de Tréveris tras la vuelta de Víctor, menciona su encuentro en *Valentia Gallorum* (AMBR. *EP*. 24, 7), lo que demuestra la marginación diplomática del obispo, a tenor de los nuevos presupuestos sobre los que se desenvolvían los tratos, ajenos a la utilización de la ascendencia de la *auctoritas* de éste sobre el cristiano usurpador, determinante de la legación inicial. Ver sobre ello CALDERINI, A.: «Appunti sulla prima ambasceria di s. Ambrogio a Treviri», *Miscellanea Galbiati* III, 1951, 11-116. Cfr. PALANQUE, J. R.: *Saint Ambroise*... 123 y «L'empereur...» 257 n. 12. También PAREDI, A.: *S. Ambrogio e la sua etá*, Milán 1960, 294.

128 PAC. *Pan. Lat.* 12, 30, 1; ZOS, 4, 44; RUFIN. *HE* 2, 15; SOCR. *HE* 5, 11; *Chron. Gall. a 384: Maximus timens Orientalis imperii principem Theodosium cum Ualentiniano foedus initiit.*

129 *PLRE* 1, 297. *Vid.* PALANQUE, J. R.: «Collégialité et partages dans l'empire romain», *REA* 46, 1944, 284-285, quien atribuye la iniciativa de los nombramientos a Teodosio, expresiva de su supremacía en el colegio imperial.

130 PEARCE, J. W. E.: «Notes on Some aes of Valentinian II and Theodosius», *Num. Chron.* 1934, 114-130 y *RIC* 9, 139 y 165; sobre la fecha además, GRUMEL, V.: «L'illyricum de la mort de Valentinien I (375) a la mort de Stilicon (408)», *REByz*. 9, 1951, 16-17; ID, «Numismatique et histoire: l'époque valentinienne», *REByz*. 12, 1954, 19.

131 *CIL* VIII, 27 X, 11025 = *ILS* 787; VIII, 26267; XIV, 4410, 4441. *Vid.* MELONI, P.: «Un nuovo miliario sardo e le iscrizioni de Magno Massimo», *Studi Sardi* 12-13, 1952-1953, 509-518 y L. BRACCESI, «Una nuova testimonianza su Magno Massimo», *PP* 1968, 279-286.

132 Además de PEARCE *RIC* IX, 28-29 y 229, BALDUS, H. R.: «Theodosius der Grosse und die Revolte des Magnus Maximus-der Zeugnis der Münzen». *Chiron* 14, 1984, 175-192.

133 *CTh* IX, 36, 1. 385 y VI, 28, 4.387. La anulación de sus *acta* fue doblemente decretada por Teodosio y Valentiniano, XV, 14, 6, 7. 388. Ver sobre lo mencionado VERA, D.: «I rapporti fra Magno Massimo, Teodosio e Valentiniano II nel 383-384», *Athenaeum* 63, 1975, 270-271.

134 En parte elaboradas sobre el estudio de VERA, D.: «I rapporti...», 267-301.

135 ZOS. 4, 44, 1; LIB. *Or* 49, 3; *cfr*. PAC. *Pan*. 12,.30, 2; AMBR. *Ep*. 24; *De ob. Val.* 28; SOCR. *HE* 5, 11-12; RUF. *HE* 2, 15.

nidad política y la inconveniencia de una guerra[136]. En ellas se puede sospechar la emulación del gesto de Constantinopla por Milán, enfrentada al riesgo del aislamiento diplomático y militar en el caso de negarse, una vez consumada la aceptación por Teodosio. Desasistida por éste, la corte milanesa no podía sino admitir, retrasando su cumplimiento, la exigencia de Máximo relativa al traslado del heredero dinástico de Graciano a Tréveris. El segundo debe emplazarse en los comienzos del verano del 384 y adoptó la forma de un *foedus* signado por los tres reinantes, en virtud del cual se hacía efectiva la tripartición del Imperio en distintas esferas de dominio, según permiten reconstruir el Cronógrafo del 452 y Temistio[137]. En consecuencia, entre el otoño del 383 y el final del 384, Máximo obtuvo el reconocimiento de su igualdad en las insignias imperiales con Valentiniano y Teodosio, pero debió, al menos en términos diplomáticos, renunciar a sus pretensiones exclusivistas sobre Occidente, ante la oposición de Constantinopla, vertida en patronazgo sobre Milán, con el resultado de su reforzamiento frente a Tréveris, desde mediados del último de los años mencionados, manifiesto en la colaboración de la aristocracia pagana italiana con la corte milanesa, como prueba la elevación de miembros significados de la misma a los más altos desempeños burocráticos[138].

Entre uno y otro hay que situar la intención de invadir Italia por parte de Máximo, a la vista de la infracción del compromiso de traslado de Valentiniano, y la reacción inmediata de Teodosio, puesto en marcha hacia Occidente, como testimonia su larga estancia en Heraclea[139], con el fin de impedir que aquél excediera los límites de la prefectura gálica, aunque Temistio la invista de motivos propagandísticos cuales eran vengar la muerte de Graciano y recuperar el trono de su hermano[140]. La descripción de su segunda entrevista con Máximo por Ambrosio, ocurrida en este intermedio confirma el cambio de circunstancia en orientación positiva de la sede milanesa con ocasión de la misma respecto de la primera inmediata a la usurpación: entonces Valentiniano no era sino un príncipe bajo tutela, ahora había alcanzado el estatuto de *aequalis*, por la gracia del Dios omnipotente[141]. No obstante, reconocimiento y *foedus* eran soluciones dilatorias, puesto que ninguno había renunciado a su própositos entre sí incompatibles. En este punto la numismática proporciona la evidencia directa: entre el 383 y el 387 no existe ningún ejemplar acuñado a nombre de Máximo y Valentiniano ni al contrario[142].

---

136 Ni Teodosio ni Valentiniano estaban entonces en condiciones de elegir. *Vid.* MATTHEWS, J.: *Western Aristocracies...* 176 y CRACCO RUGGINI, L.: «Ambrogio e le opposizioni anticattoliche fra il 383 e il 390», *Augustinianum* 14, 1974, 410-449.

137 *Chron. Gall. a. 384, Chron. Min. AA,* I, 646-647; THEM. *OR.* 18, 220-221.

138 *Vid.* sobre ello ARNHEIM, M. T. W.: *The Senatorial Aristocracy in the Later Roman Empire.* Oxford 1972; MATTHEWS, J.: *Western...* 179 ss.; RODA, S.: «Simmaco nel gioco politico del suo tempo», *SDHI* 39, 1973, 53-114; WES, M. A.: «Patrocinium en imperium in het laat-Romeinse Westen», *Tijdschrift uoor Geschiedenis* 87, 1974, 147-159 y CRACCO RUGGINI, L.: *Il paganesimo romano tra religione e politica (384-394 d. C.). Per una reinterpretazione del «Carmen contra paganos»,* Roma 1979, 7 ss.

139 En los comienzos del verano del 384 (*CTh.* XII, 1, 106, 10 de junio; X, 20, 11, 8 de julio; XV, 9, 1, 25 de julio) que hay que interpretar como medida disuasoria frente a la amenaza de Máximo.

140 THEM. *Or.* 18, 221 a. Ver DAGRON, G.: «L'Empire romain d'orient au IVe siècle et les traditions politiques de l'hellénisme. Le témoinage de Thémistios», *Travaux et Mémoires* 3, 1968, 11, 23-24.

141 AMBR. *Ep.* 28, 3 ante la pregunta formulada por el usurpador relativa a la causa por la cual en el encuentro previo no había manifestado queja al ser recibido en audiencia pública en lugar de privada y entonces la formulaba, la respuesta de Ambrosio es: *Quia, inquiam, tunc ut inferiori pacem petebam, nunc ut aequali. Cujus, inquit, beneficio aequiali? Respondi: omnipotentis Dei, qui Ualentiniano regnum, quod dederat, reseruauit.*

142 VERA, D.: «I rapporti...» 283, n. 46.

B. *Legitimación ideológica*

Junto a la praxis política, la ilegitimidad original, agravada por el asesinato de un *christianissimus imperator*, imponía la justificación ideológica de su poder, que se cumplió en un doble plano, el concerniente a los medios y causas de su ascenso a la púrpura imperial y el relativo a sus designios como *princeps catholicus*.

Para su conocimiento disponemos de un documento inmejorable, la carta dirigida en 385 al obispo de Roma, Siricio. La requisitoria del titular de la *sedis apostolica* sobre su fe después del dictado de las sentencias contra los priscilianistas le proporciona ocasión e instancia ante la que invocar los principios de la teología política antes enunciados, y a nosotros nos permite percibir su temprano propósito de aceptación y legitimación por la Iglesia[143]. Tal fin le conminaba a ser *christianus*[144], y en tanto que sucesor del responsable de la abolición de los vínculos del estado con el culto pagano y legislador contra la herejía[145], a la vez que *princeps clementissimus* requerido por las instancias eclesiásticas conciliares y episcopales como árbitro y protector en la observancia de las disposiciones canónicas, y colega del promulgador del edicto de Tesalónica y reprobador por excelencia de las divergencias doctrinales respecto de la fe nicena, le obligaba a respetar, secundar y mejorar los principios de la alianza entre la iglesia y el poder civil, dotada ya de resortes canónicos[146] y jurídicos[147].

Asumiendo tales precedentes, tras la confesión de la *fides catholica,* Máximo evoca el principio de la elección divina, como garantía de la rectitud de sus iniciativas al frente del Imperio, ejercidas bajo la protección y custodia de su Dios personal, con un doble propósito, afirmar la justicia superior de sus decisiones, sacralizadas en su origen, e impedir, bajo la amenaza de comisión de sacrilegio, su censura. Era un recordatorio de su legitimidad, evocando la fuente de su poder, y de su condición de instrumento de la *salus imperii.*

En segundo lugar, y advirtiendo de su respeto al principio de la jurisdicción propia en los asuntos internos de la iglesia[149], manifiesta su deber y función, otorgados por el *consensus*

---

143 ZIEGLER, J.: *Zur religiösen...* 76.

144 Había sido bautizado antes de obtener el *imperium: ...qui uidelicet, et ad imperium ab ipso statim salutari fonte condescenderim...* (MAX. *Ep. ad Siricium papam,* 1, *PL,* 13, 591).

145 *CTh.* XVI, 5, 4 380 (?).

146 Ya el c. V del C. de Antioquía (328) había previsto la intervención coercitiva del estado contra el clérigo rebelde a la *auctoritas* del obispo, conceptuado como perturbador del orden (VON HEFELE, C. J.: *Conciliengeschichte I,* Freiburg 1873, 502-530, cánones, 513 ss.) y el concilio romano del 378 había solicitado la actuación de la policía imperial al servicio de la liberación de sedes ocupadas por obispos excomulgados, y su tracción ante los tribunales eclesiásticos (*Ep. romani concilii ...Et hoc gloriae* 9, *PL* 13, 58: *ut iubere pietas uestra dignetur, quicumque uel ejus, uel nostro judicio, qui catholici sumus, fuerit condemnatus, atque injuste uoluerit ecclesiam retinere, uel uocatus a sacerdotali judicio per contumaciam non adesse, sue ab illustribus uiris praefectis praetorio Italiae uestrae, siue a Vicario accitus ad Urbem Romanam ueniat...).*

147 *Cfr. Rescriptum Gratiani, Ordinariorum sententiae...* 6.

148 MAX: *Ep. ad Siricium papam,* 1: *Fidei uero catholicae, de qua clementiam nostram consulere uoluisti, quo majus circa me et speciale judicium diuinitatis experior, hoc me confiteor curam habere majorem; qui uidelicet ad imperium ab ipso statim salutari fonte condescenderim, et cui in omnibus semper conatibus atque succesibus Deus fautor adfuerit, cujus hodie et, ut spero, perpetuo protector et custos esse dignetur.*

149 MAX.: *Ep. ad Siricium...* 2: *Caeterum de Agricio, quem indebitae ad presbyterii gradum conscendisse commemoras, quid religioni nostrae catholicae possum praestare reuerentius, quam ut de hoc ipos, cujusmodi esse uideatur, catholici judicent sacerdotis? Quorum conuentus ex oportunitate omnium uel qui intra Gallias, uel qui intra quinque provincias commorantur, in qua elegerint urbe constituam; ut iisdem residentibus et cognoscentibus, quid*

divino y la tradición conciliar e imperial, como *defensor fidei catholicae*, lo que le convierte en garante de su ilesión e inviolabilidad, y obliga al mantenimiento de la concordia y *unanimitas* entre los sacerdotes. Dicho en otros términos, en tanto que *princeps christianus*, entre sus misiones se contaba no sólo la represión de la herejía, sino también la eliminación de las causas de su corrupción[150].

Semejante posicionamiento, resumido en la profesión pública del cristianismo y su solicitud hacia él, la relación personal con Dios, y la responsabilidad de la *salus* pública y eclesiástica, mediada por la supresión de la herejía, expresaba la asunción por Máximo de la teoría política relativa a la misión del príncipe cristiano, distinguiendo la religiosidad (*eusébeia*) como componente esencial, y su separación de los conceptos definitorios del tirano en tal ámbito, como eran el ateísmo, la idolatría, el error doctrinal, la magia y las prácticas diabólicas[151], y sus cualidades, la impiedad, la soberbia, la injusticia, la avaricia, la *libido*[152].

En las circunstancias de indefinición de su estatuto subsiguientes al ascenso, la solicitud de su intervención en el *certamen* prisicilianista por uno de los obispos implicados[153] le ofreció la oportunidad de dotar de práctica tales principios ideológicos y procurar obtener la aceptación de la Iglesia.

En efecto, el tratamiento punitivo de una herejía[154] de origen hispano y dilatación gala, condenada por las sedes apostólica y milanesa y tratada con ambigüedad por el príncipe en cuyo desplazamiento y muerte le cabía, pese a los intentos de elusión, la más alta responsabilidad[155], le permitía cumplir un triple fin y obtener los beneficios políticos derivados de su conclusión: enmendar y mejorar a Graciano y congraciarse así con Dámaso y Ambrosio, de este modo respetados en sus decisiones hostiles hacia la secta; evidenciar su patronazgo de la fe nicena, en emulación de Teodosio y detrimento del legítimo heredero del príncipe asesinado, inclinado hacia el credo arriano[156], con su implícita desautorización ante el colega oriental y la cúspide eclesiástica; y, en fin, presentarse, en los ámbitos político y religioso como digno emperador de

---

habeat consuetudo, quid legis sit, judicetur. ...Cfr. CC. IV, XIV, XV del C de Antioquía (a. 341); cc., III y IV del C. de Sárdica (a. 343); c. VI del C. de Constantinopla (381). Se inscribía en la tradición valentiniana: tras la ley de Constancio XVI, 2, 12. 355, por la que se establecía que los osbispos no pudieran ser llamados a juicio ante tribunales seculares, Valentiniano, I, según noticia de Ambrosio (*Ep.* 21, 2, a Valentiniano II, en 386) se había reafirmado, reservando a jueces eclesiásticos todas las causas relativas a la fe y la disciplina. Sobre ello, Graciano había excluido de la competencia sacerdotal las criminales (*CTh.* XVI, 2, 23. 376. cit.).

150 *Ibíd.* 3: *...at fides catholica, procul omne dissensione submota, concordantibus uniuersis sacerdotibus et unanimiter Deo seruientibus, illaesa et inuiolabilis perseueret...*

151 LASSANDRO, D.: «La demonizzazione...» 237-249.

152 *Ibíd* 224-235. *Vid. supra.*

153 SULP. SEV. *Chron.* 2, 49, 6: *...igitur ubi Maximus oppidum Treuerorum uictor ingressus est, ingerit preces...*

154 BIRLEY, A. R.: «Magnus Maximus and the Persecution of Heresy», *Bulletin of John Reslands* 66, 1983, 13-43.

155 SULP. SEV. *Vit. Mart.* 20, 2, donde el obispo recuerda a Graciano el origen ilegítimo de su poder y le acusa de la muerte de Graciano; AMBR. *Apol. proph. David* 27 y *Expl. Ps.* 61, 17-26.

156 Aparte del episodio probatorio de la basílica Portiana (*vid.* PALANQUE, J. R.: *Saint Ambroise et l'Empire romain.* París 1933, 139-195, LENOX-CONYNGHAM, A.: «The Topography of the Basilica Conflict A. D. 385/6 in Milan», *Historia* 31, 1982, 353-365), su arrianofilia queda reflejada en medidas legislativas de la que se conserva *CTh* XVI, 1, 4, del 386, por la que se decretaba la libertad de reunión para cuantos seguían los preceptos de Rímini y se castigaba con la pena de muerte a quienes atentasen contra ella (*vid* al respecto, BIONDI, B.: «L'influenza de Sant'Ambrogio sulla legislazione del suo tempo», *Scritti Giuridici* III, Milano 1965, 693 ss.

la *Pars Occidentis*, ante quien debía el trono al nombramiento de Graciano[157], había decretado como *religio* única del estado la *catholica*, y censurado todas las desviaciones, especialmente la arriana[159], y la maniquea[160].

Así pues, las formas adoptadas por su intervención forman parte de los designios dictados por la conveniencia y el interés pertenecientes a la particular trayectoria y coyuntura políticas de Máximo entre el 383 y el 385.

Evidentemente son muchos los aspectos que se ofrecen al comentario; sin embargo, de acuerdo con la temática central de este estudio, nos limitaremos a tratar de explicar por qué una causa religiosa devino un *iudicium publicum* por maleficio, en tanto en cuanto que la transformación guardó una relación directa con el estatuto jurídico-político de un inicial usurpador.

La resolución ejecutiva del conflicto religioso obrada por Máximo[161] se cumplió a través del patrocinio de dos juicios, uno eclesiástico, el concilio de Burdeos[162], otro civil en Tréveris[163] y concluyó con sentencias de muerte, algunas aplicadas sobre clérigos.

Entre ambos se interpuso el doble acto jurídico de la recusación del tribunal episcopal y la apelación por Prisciliano a la *auctoritas* imperial[164], que distinguía dos procedimientos judiciales, separados por la legitimidad y corrección formal del primero y la disconformidad con el derecho canónico y civil del segundo y por la diferencia radicular de sus consecuencias: si del primero cabía esperar la deposición y expulsión de los condenados, como sucedió, del segundo debía temerse la pena capital, que ocurrió. Si el *iudicium sacerdotale* trató de la doble inculpación de maniqueísmo y maleficio contra los encausados, la conducta elusiva de Prisciliano evitando el dictamen conciliar sobre él obedecería al deseo de impedir la condena, que, tal y como se había cumplido contra Instancio y otros miembros de la secta comportaba la privación de las prerrogativas inherentes al desempeño episcopal y la liberación de los culpables a un

157 PAC. *Pan.* 12, 11; *Chron. Min. I,* 243 y 297; CLAUD. *De IV cons. Hon.* 47; SOCR. 5, 2.

158 A *CTh* XVI, 1, 2. 380 siguió una ley general contra todas las herejías en junio del 381, *CTh.* XVI, 5, 6.

159 NOETLICHS, K. L.: *Die gesetzgeberischen Massnahmen der christlicher Kaiser des vierten Jahrhunderts gegen Häretiker, Heiden und Juden,* Köln *1971, 129 ss. Vid.* ENSSLIN, W.: *Die Religionspolitik des Kaisers Theodosius d. Gr.* München 1953, 28-50; y CHRYSOS, E.: «Die Akten des Konzils von Konstantinopel», *Romanitas-Christianistas, Festchrift J. Straub,* Berlín 1982, 426-435.

160 En la legislación teodosiana los maniqueos eran considerados los heréticos por antonomasia (*CTh* XVI, 5, 11.383: *...omnes omnino, quoscumque diuersarum error exagitat, id est ...Manichaei...*) y contra ellos se dictan medidas específicas prohibiéndoles testar y recibir en concepto de herencia, (*CTh.* XVI 5, 7. 381, con carácter excepcional incorpora una cláusula de aplicación retroactiva, ver BONINI, R.: *«Appunti sull'aplicazione del codice Teodosiano», AG* 32, 1962, 124 ss.) reunirse y reunir a la masa haciendo pasar por iglesias sus casas particulares (*CTh.* XVI, 5, 11. 383) y, en fin, se les margina de las normas del derecho romano, llegándose a dictar la pena de muerte para ellos (XVI, 5, 9, 382). Más tarde, en 389, se reincidirá en las interdicciones anteriores, decretando la expulsión *ex omni quidem orbe terrarum, sed quam maxime de hac urbe pellantur sub interminatione iudicii,* en términos que recuerdan los atributidos por Sulpicio al rescripto de Graciano. *Vid. supra.* Sobre leyes antimaniqueas de Teodosio KADEN, E. H.: «Die Edikte gegen die Manichäer von Diokletian bis Justinian», *Festschrift Hans Lewald,* Bâle 1953, 59-60 y KING, N. Q.: *The Emperor Theodosius and the Establishment of Christianity,* London 1961, 50.

161 Para cuanto sigue *vid* ESCRIBANO, M. V.: *Iglesia y Estado en el certamen priscilianista. Causa ecclesiae y iudicium publicum,* Zaragoza 1988 con toda la bibliografía pertinente. Aquí y sobre el asunto que tratamos, remitimos a STOCKMEIER, A.: «Das Schwert im Dienste der Kirche. Zur Hinrrichtung Priszillians in Trier», *Festchrift A. Thomas,* Trier 1967, 415-428 y GIRARDET, K.: «Trier 385. Der Prozess gegen die Priszillianer», *Chiron* 4, 1974, 577-608.

162 SULP. SEV. *Chron.* 2, 49, 8-9.

163 *Ibid.* 2, 50, 51.

164 *Ibid* 2, 49, 9: *...Priscillianus uero, ne ab episcopis audiretur, ad principenm prouocauit.*

juicio por magia susceptible de desembocar en una condena capital[165]. Sin embargo no se revelan las causas que le indujeron a apelar a Máximo, tradicionalmente considerado como el destinatario de la *prouocatio*[166], ni por qué la decisión de éste se concretó en ordenar la *cognitio* no sólo contra el demandante, que seguía conservando su, bien es cierto, discutido estatuto episcopal, sino contra todos los envueltos en la causa, algunos de los cuales ya habían sido sentenciados por el sínodo. Al solicitar la intervención de Máximo podía pretender de éste bien la convocatoria de un concilio hispano, según correspondía de acuerdo con la legislación civil y canónica, o la renovación de los componentes del burdegalense[167], bien un pronunciamiento directo con la esperanza de obtener su favor, sirviéndose de los medios que habían probado su éxito en la corte de Graciano[168]. Sin embargo, habida cuenta de su participación en la elección de los burdegalenses y de la atención prestada a Itacio, era improbable una mejoría beneficiosa para Prisciliano, por lo que admitir tal propósito para la apelación supone atribuirle una confianza para la que no existían motivos[169]. En cuanto a lo segundo, no lo impedía tanto la opinión que Prisciliano había expresado en el c. XLVI, opuesta al acudimiento de los sacerdotes a los tribunales públicos para su defensa[170], y contradicha por él mismo en el libelo a Dámaso[171], cuanto la gravedad de las incriminaciones y el conocimiento del tenor de las penas[172].

Por ello, la falta de razones objetivas que hubieran podido empujar a Prisciliano a dirigirse a Máximo, unido, por una parte a la ausencia del nombre del destinatario en todas las fuentes relativas a la *prouocatio*, que precisan su legitimidad denominándolo *princeps*[173], *imperator*[174] o

165 Sobre la legislación contra la magia en s. IV, *CTh* IX, 16, 1. 319; 16, 2. 319; IX, 16, 3. 319; IX, 16, 4. 357; *Cfr.* 16, 5. 357; 16, 6. 358; IX, 16, 7. 364; 16, 8. 370; 16, 9. 371. *Cfr. CTh.* XVI, 10, 7. 381 de Teodosio, por la que impone la proscripción a cualquiera que a través de sacrificos nocturnos intentase desvelar las incertidumbres del porvenir. El comentario de la repudiación y castigo de la magia en el s. IV en MAURICE, J.: «La terreur de la magie au IVe siècle», *RHD* 6, 1927, 108-120. Su relación con la represión del paganismo en MARTROYE, F.: «La répression de la magie et le culte des gentils au IVe siècle», *RHD* 9, 1930, 669-701.

166 Con la excepción de ROUSSELLE, A.: «Quelques aspects politiques de l'affaire priscillianiste», *REA* 83, 1981, 85-96.

167 BABUT, E. CH.: *Priscillien et le priscillianisme,* París 1909, 175; GIRARDET, K.: «Trier...» 593-594, quien compara la iniciativa de Prisciliano con la sostenida setenta años antes por los donatistas al solicitar de Constantino, antes de que fuese pronunciada sentencia en Roma, la convocatoria de un sínodo africano para Ceciliano y con la de Atanasio de Alejandría rechazando la competencia del sínodo de Tiro por imparcial y recurriendo al emperador en espera de conseguir la convocatoria de otro concilio en Egipto (*Vid.* del mismo autor *Kaisergericht und Bischofsgericht. Studien zu den Anfängen den Donatistenstreites (313-315) und zum prozess des Athanasius von Alexandrien (328-346),* Bonn 1975, 52-96; *cfr.* GRASMÜCK, E. L.: *Coercitio. Staat und Kirche im Donatistenstreit,* Bonn 1964, 17-26). En ninguno de los tres casos fue pronunciada sentencia sinodal, sino que se pidió al príncipe como *iudex* un nuevo *consilium* episcopal, y en los tres fracasó la iniciativa.

168 VOLLMANN, B.: «Priscillianus», *RE* 15, 1974, 511.

169 La falta de sentencia impedía valerse del recurso de apelación reglamentado por el C. de Sárdica (342), c. III, que autorizaba al obispo depuesto a dirigirse al obispo y obtener una *renouatio iudicii* (GIRARDET, K.: «Appellatio. Ein Kapitel kirchlicher Rechtsgeschichte in den Kanones des vierten Jahrhunderts», *Historia* 23, 1974 116-121) y del *Ordinariorum sententiae* 6 en su disposición relativa al sínodo provincial.

170 *Quia ecclesiastici non debeant ob suam defensionem publica adire iudicia sed tatum ecclesiastica, nihilque inique iudicare ac duorum uel trium testimonio probare, quia sancti et angelos iudicabunt.*

171 *Lib. ad Dam.* 41, 51: *...audientiam postulantes nec refugientes tamen iudicium publicum, si ipse (Hydatius) malluisset...*

172 No obstante, STOCKMEIER, P.: «Das Schwert...» piensa, a partir del Sulpicio, que Prisciliano buscaba la sentencia del tribunal imperial.

173 SULP. SEV. *Chron.* 2, 49, 9.

174 PROSP. *Chron. a. 385,* 1187: *ad imperatorem prouocauit.*

César[175], y la omisión de su finalidad, y, por otra, a la discordancia entre los dos procedimientos seguidos en Burdeos y Tréveris, y la modificación del comportamiento de Máximo, como patrocinador de uno y otro, distinguidos en el tiempo por el recurso de la *prouocatio*, así revelada como causa, preferimos pensar como destinataria de la solicitud a la corte de Milán. El móvil sería no tanto la inclinación del círculo palatino a la herejía arriana, que pudo pesar en la decisión, cuanto el previo y eficaz entendimiento entre Prisciliano y el aparato administrativo con sede en Milán[176].

Tal determinación significaba una declaración de desconocimiento a la legitimidad del régimen de Tréveris, con lo que Prisciliano y los asociados con él se convertían en reos de un delito político de rebeldía que podía desembocar en *seditio*. La iniciativa revestía aún más gravedad por la procedencia aristocrática de los miembros más significados de la secta en Hispania, algunos originarios del área de procedencia y localización de las propiedades familiares de Teodosio, y su seguimiento en los medios nobiliarios aquitanos. Ello explicaría el inmediato *iudicium publicum* contra todos los implicados en la causa y la inculpación nuclear de los juicios de Tréveris, *maleficium*, lo que iguala la resolución del priscilianismo con los procedimientos por magia expresivos de la concurrencia política con manifestación pseudoreligiosa habidos en el s. IV, durante el cual, y sobre un uso tan antiguo como la república romana[177], la acusación de prácticas maléficas devino un instrumento de control social al posibilitar la eliminación del rival político[178]. En el caso del priscilianismo, la acusación de *maleficium* sirvió para eliminar lo que era susceptible de ser interpretado como disidencia política hacia un régimen, reconocido, pero debilitado por su origen tiránico. En consecuencia, el proceso de Tréveris aparece como instrumento de la represión de Máximo, a quien cupo una responsabilidad directa en el dictado de las penas capitales allí pronunciadas, contra quien había osado, mediante un recurso contra el procedimiento eclesiástico cuestionar su legitimidad, en el momento en que negociaba con Milán y Constantinopla su pleno reconocimiento. Sobre tales presupuestos mejora el entendimiento del desenvolvimiento y conclusión del proceso de Tréveris.

---

175 HYD. 17: *Appellat ad Caesarem, quia in Gallis hisdem diebus potestatem tyrannus Maximus obtinebat imperii.*

176 Si en sus tratos con Macedonio Prisciliano había conseguido el nombramiento de un procónsul afecto a sus intereses y la transferencia de la *cognitio* contra él decretada por el prefecto de las Galias al vicario hispano, la ignorancia de la caída del *magister* pudo inducirlo a repetir la conducta experimentada, bajo la forma de una *prouocatio ad principem*... *Vid.* ESCRIBANO, M. V.: *Iglesia y Estado*...

177 *Vid.* en MASSONEAU, E.: *Le crime de magie et le droit romain*, París 1933, no sólo la historia de la legislación contra la magia en Roma, inaugurada con las XII Tablas, sino también su uso en procesos políticos.

178 El fenómeno ha sido estudiado entre otros, por FUNKE, H.: «Majestäts und Magie prozesse bei Ammianus Marcellinus», *JbAC* 10, 1967, 145-175 tomando como guía a Amiano Marcelino, la fuente por excelencia al respecto, y centrándose en los reinados de Constancio II y Valentiniano II y Valente. En el Este, la acusación de magia fue utilizada en el proceso de definición e imposición de la nueva aristocracia de servicio, de credo predominantemente cristiano frente a la senatorial, adscrita al paganismo, provocando lo que Amiano denomina «la sacudida de la clase patricia» (29, 11, 9). La inculpación proveniente de cristianos contra paganos adquirió la forma de una persecución religiosa. *Vid* al respecto BROWN, P.: «Sorcery, Demons adn the Rise of Christianity: from Late Antiquity in to Middle Ages», *Religion and Society in the Age of saint Augustin*, London 1972, 119-145. Sobre ello, BARB, A. A.: «The Survival of Magic Arts», *The Conflict between Paganism and Christianity in the Fourth Century*, London 1963, 119-125 y MACMULLEN, R.: *Enemies of the Roman Order*, Cambridge 1967, 123-128. *Cfr.* WARD, J. O.: «Witchcraft and Sorcery in the Later Roman Empire and the Early Middle Ages», *Prudentia* 12, 1981, 93-108.

179 Cfr. ZIEGLER, J.: *Zur religiösen*..., 81-85.

3. **El juicio sobre Máximo en las fuentes**

En agosto del 388[180], después de haber invadido Italia en el año anterior violando el *foedus* del 384, cayó Magno Máximo en guerra con Teodosio[181], quien renunció a infligirle la muerte, delegando el acto en sus soldados[182]. Terminaba volviendo al estatuto de usurpador[183], después de haber detentado legítimamente el *imperium* durante cinco años[184]. Se abría entonces la posibilidad de enjuiciarlo.

Del elenco de fuentes relativas al mandato de Máximo hemos seleccionado dos, Pacato y Sulpicio Severo, por la próximidad y no sólo cronológica a los actos enjuiciados, por la antítesis de sus sentencias, por la diferencia de credo religioso entre ellos, y sobre todo, por ser emblemas parlantes del conjunto de factores que mediatizan una sentencia histórica.

El marco en el que se inscriben las estimaciones de Pacato, un panegírico, las somete a los signos y limitaciones peculiares de este género de la literatura laudatoria, que ya exponíamos al principio del estudio y que Pacato debía de conocer de modo inmejorable, si como supone Pichon, fue el editor de las piezas de sus predecesores[185]. Pero además hay que considerar que fue pronunciado en Roma, ante Teodosio y el Senado e inmediatamante después de la derrota y muerte de Máximo (389)[186] y que quien declamaba era galo, y la Galia era la que había padecido directamente la acción del usurpador[187], pertenecía a los ambientes aristocráticos y universitarios de Burdeos, castigados por Máximo, y tenía ambiciones políticas. Por último, el orador se enfrentaba a una difícil encomienda, cual era el tratamiento idóneo del quinquenio 383-385 —durante el cual Teodosio había reconocido a Máximo como emperador legítimo— y en Roma, actuando como portavoz oficial, que solía ser la función habitual de los panegiristas[188]. Del éxito obtenido en su cometido son prueba los desempeños políticos de los que se benefició tras su exposición[189]. Fundamentalmente debía legitimar la muerte de Máximo, cuya responsabilidad última correspondía a Teodosio. La exculpación se cumple en términos político-jurídicos e ideológicos. La invasión de Italia por Máximo obligaba a Teodosio a intervenir en defensa del último representante de la dinastía valentiniana, contra quien había violado el pacto de 384 y levantado por tercera vez el estandarte de la guerra civil[190]. En el plano ideoló-

180 Sobre la fecha más verosímil, SEECK, O.: *Untergang*... V, 525.

181 PAC. *Pan* 12, 30-44; ZOS. 42-47.

182 ZOS. 4, 46. *Vid.* sobre el final de Máximo PERLER, O.: «Augustinus und das Todesdatum des Augustus Magnus Maximus von Trier», *Festchrift A. Thomas,* Trier 1967, 289-296.

183 *Ch.* XV, 14, 7. 388: *Omne iudicium, quod uafra mente conceptum iniuriam, non iura reddendo maximus infandissimus tyrannorum credidit promulgandum, damnabimus. Hullus egitur sibi lege eius, nullus iudicio blandiatur.* Además *CTh.* XVI, 14, 7. 388 y 8. 389.

184 *Vid.* debate en torno a su estatuto en PALANQUE, J. R.: «L'empereur...», 263-267.

185 PICHON, R.: *Les derniers écrivains*... 137.

186 Entre junio y septiembre, según GALLETIER, E.: *Panégyriques latins,* París 1955, III, 52.

187 PAC. *Pan,* 12, 24.

188 BURDEAU, F.: «L'empereur...» 5.

189 Fue procónsul de África en el 390, como recompensa por su panegírico, sugiere GALLETIER, E.: *Panegyriques*..., 50, y *comes rerum privatarum* en 393.

190 PAC. *Pan.* 12, 30: *...et hunc sacerrimo capiti obiecit furorem ut foedus abrumpere, ius fetiale uolare, bellum edicere non timeret. An ego sine diuino numine factum putem, ut qui sub nomine pacis ludere et primi sceleris poenas lucrari quiescendo potuisset, secundum tertiumque uexillum latrocinii cuuilis attolleret et superatis Alpibus Cottiis lulia quoque claustra laxaret tibique, imperator, seruanti adhuc ueniae fidem uincendi necessitatem?* Su *primum scelus* habría sido el levantamiento contra Graciano; el segundo la tentativa de agresión que emplazábamos, siguiendo a VERA («I rapporti...» 299), en la primavera-verano del 384.

gico, la tradición laudatoria le brindaba perfectamente elaborado el concepto de tirano y el esquema formal antitético, y la teología política vigente justificaba el tiranicidio. De acuerdo con ello, Máximo da vida a la imagen prefigurada del *tyrannus*, por oposición al cual se pretende definir a Teodosio como el *optimus*[191]. La terminología utilizada para su designación, (además de *tyrannus, carnifex purpuratus, belua furens, malum publicum, praedo, latro, pirata, Falaris, publicus spoliator, furiosus gladiator*[192], los *uitia* y comportamientos que le son atribuidos (*perfidia, nefas, iniuria, impietas, libido, crudelitas, et omnium scelerum postremorumque uitiorum*[193]) hacen de él, en versión de Pacato, el prototipo del tirano tardío.

Los sustentos ideológicos del poder entonces vigentes imponían la descalificación del tirano en el ámbito de la *religio*, para desde ella interpretar la victoria de su antagonista como signo de la voluntad divina. Sin embargo era éste el extremo de más difícil justificación para Pacato en el tratamiento de Máximo, quien no sólo había patrocinado el juicio de Tréveris contra la herejía, sino que además, se había permitido reprender, a Valentiniano (386) por su desviación arriana de la *fides catholica*[194]. Si la represión del priscilianismo era el exponente preclaro de la rectitud de las actuaciones de Máximo en el ámbito de la *pietas*, sólo cabía como procedimiento capaz de invalidar sus resultados eximir de culpa a los condenados. Fue éste el medio elegido por el orador para enajenar al *tyrannus* de la relación con Dios y ello explica que sea la fuente, exceptuados los textos procedentes del grupo, más absolutoria en su opinión sobre los ascetas hispanos. Para él son *miseri ...damnati*, sólo culpables de una piedad excesiva, *nimia religio*, de un celo inmoderado en el culto a la divinidad, *diligentius culta diuinitas*[195].

Fijada la reputación de tirano e impío, era posible señalar a Dios como el inspirador sobre Máximo de la agresión contra Valentiniano, a fin de permitir el suceso de la violación del *foedus* y otorgar motivos para la intervención de Teodosio, a quien el Cielo había elegido como instrumento de venganza y muerte contra el usurpador. Sintetizaba así Pacato de modo concluyente las causas, medios y fines de la eliminación de Máximo, en una perfecta combinación de criterios políticos, jurídicos e ideológicos.

La verdadera medida de la utilización de la religión como criterio en el juicio sobre el usurpador la proporciona la confrontación de la versión del monoteísta tolerante[196] que debía de ser Pacato, con las sentencias del cristianísimo Sulpicio Severo.

El lugar central correspondiente a Martín de Tours en la obra sulpiciana y las relaciones que éste mantuvo con Máximo, determinan no sólo la pluralidad de referencias al último, sino también el tratamiento que le es dispensado.

---

191 LIPPOLD, A.: «Herrscherideal...» *passim*.

192 PAC. *Pan.* 12, 23, 1; 24, 1; 6; 25, 6; 26, 2; 3; 4; 29, 4; 43, 3; 45, 5. *Cfr.* para la asimilación del tirano con Falaris en época tardía *SHA, VMaxim.* 8, 5 y CLAUDIAN. *Carm.* 3, 253.

193 *Ibid.* 31, 3-4, frente a *fas, ius, clemetia, pudicitia, religio* propios de Teodosio.

194 *Ep. Maximi impertoris ad Valentinianum Augustum, PL* 13, 591-594.

195 PAC. *Pan.* 12, 29. Tal y como apunta PICHON, R.: *Les derniers écrivains*... 149, pudo, además, verse influido en su juicio por el principio de la tolerancia alimentado en los medios intelectuales de predominio pagano en los que se movía, así como por la condición aristocrática y gala de al condenada Eucrocia, y por los posibles lazos de afinidad geográfica y social entre los ajusticiados y la corte de Constantinopla. Vid. en relación con la última sugerencia FONTAINE, J.: «L'aristocratie occidental devant le monachisme», *RSLR* 15, 1979, 28-53.

196 «Les expressions qu'il emploie sont toutes inspirées par ce monothéisme vague, plus philosophique que relgieux, qui est de règle dans les Panégyriques depuis de Constantin, et qui peut convenir aussi bien aux païens qu'aux chrétiens, puis qu'il ne comporte aucune détermination confessionelle», PICHON, R.: *Les derniers écrivains*... 147; *Cfr.* GALLETIER, E.: *Panégyriques*... 50 y LIPPOLD, A.: «Herrscherideal...» 244 ss.

Admite de forma inequívoca la legitimidad de su estatuto y no sólo implícitamente, a través del vocabulario político del que se sirve Sulpicio para nombrarlo —en ningún momento es denominado *tyrannus* y siempre *imperator*[197] y *rex*[198]— sino también de modo expreso y repetido. En la *Vita Martini* y bajo la forma de respuesta de Máximo a la negativa de Martín a sentarse a la mesa de quien había arrebatado (*expulisset*) a un emperador su *regnum* y a otro la vida, expresión de las dos acusaciones fehacientes contra el tenido por usurpador[199] formula los tres principios que habían sustentado su ascenso al trono, sobre el fondo común de la elección divina y el cumplimiento de la *prouidentia Deorum*[200]. Afirmaba, en primer lugar, el rechazo del poder (*...cum Maximus non sponte sumpsisse imperium adfirmaret*[201]) tema de continuidad propagandística en la literatura desde el primordial de Augusto[202], pasando por los de Tiberio, Nerva, Trajano, Marco Aurelio, Septimio Severo, Severo Alejandro, Diocleciano, Juliano, hasta, en sus proximidades cronológicas, Valentiniano I y el mismo Teodosio[203], cuya emulación, sin duda perseguía[204]. Transfería así la elección al *consensus* de la pluralidad representada por el ejército (*sed inpositam sibi a militibus diuino nutu regni necessitatem armis defendisse*[205]), conceptuado como instrumento (*militaris potentia*[206]) de la signante voluntad divina[207].

Además lo mostraba como servidor de la necesidad, en *interpretatio* de la *rei publicae causa*, al servicio del bien común, sin posibilidad de eludirla por la concordia entre los hombres y la divinidad en su adjudicación[208].

La victoria sobre Graciano, era enunciada como revelación de la distinción obrada en Máximo. Por otra parte, la sospecha de asociación con la herejía del príncipe vencido, concebible por las actuaciones de su *magister officiorum* en el asunto priscilanista, confería a la manifestación de su superioridad el significado de ejecución de un castigo[209].

---

197 SULP. SEV. *Vit Mart.* 20, 1; *Chron.* 2, 49, 7; 2, 50, 7; 8; *Dialog.* 1 (2), 6; 2 (3), 112; 4; 10.

198 SULP. SEV. *Vit. Mart.* 20, 4; 6; *Chron.* 2, 50, 2; *Dialog.* 2 (3), 12, 1, 4.

199 SULP. SEV. *Vit. Mart.* 20, 2: *Nam et si pro aliquibus regi supplicandum fuit, imperauit potius quam rogauit, et a conuiuio eius frequenter rogatus abstinuit, dicens se mensae eius participem esse non posse, qui imperatores unum regno, alterum uita expulisset.* Evidentemente la usurpación se interpreta hecha sobre los derechos dinásticos de Valentiniano II y el asesinato sobre Graciano. *Cfr.* OROS. 7, 34, 9: *Maximus uir quidem strenuus et probus atque Augusto dignus nisi contra sacrementi fidem per tyrannidem emersisset, in Britannia inuitus propemodum ab exercitu imperator creatus in Galliam transiit.* Comentario del paso en FONTAINE, J.: *Sulpice Sévère. Vie de saint Martin*, Paris 1969, III, 913-946.

200 *Vid.* tratamiento y bibliografía en MARTÍN, J. P.: *Prouidentia Deorum. Recherches sur certains aspects religieux du puvoir impérial romain*, Roma 1982.

201 20, 3.

202 *Res Gestae* 5, 1; 5, 3; 6, 1; SUET. *Aug.* 52, DIO, 55, 6, 1; 12, 3; 56, 38, 1; 36, 4; 39, 6; EUS. HIER. 165.

203 Sobre Valentiniano y Teodosio, SYMM. *Orat.* 1, 10; *Epit. de Caes.* 45, 3 (1); PAC, *Pan.* 12, 11, 1; 12, 1-2. La lista completa de los renuentes en BERANGER, J.: *Recherches...*, 139-140. Al respecto, entre otros, STRAUB, J.: «Herrscherideal...» 62-63.

204 Sobre la imitación del gesto del rechazo del poder en las ordenaciones eclesiásticas, del que había participado el propio Martín (FONTAINE, J.: *Sulpice Sévère. Vie...* III, 929; PALANQUE, J. R.: *Saint Ambroise...* 28), BERANGER, J.: *Recherches...* 161 ss.

205 *Ibid.*

206 AUR. VICT. *Caes.* 37, 2. *Vid.* MAZZARINO, S.: *Pensiero storico classico* II, 2, 295-296.

207 W. SESTON: *Dioclétien et la tétrarchie*, París 1946, 225. El cristianísimo Constantino había sido elegido por sus tropas, convertidas, en la versión de Eusebio, en instrumento del *Logos* (EUS. *HE* 8, 13, 14). *Vid.* FARINA, R.: *L'impero...* 169.

208 BERANGER, J.: *Recherches...* 169 ss.

209 En torno a la intepretación de la «muerte del peseguidor» en los medios paganos, *vid. supra.*

La elusión de responsabilidad en el asesinato de Graciano en su camino de huida, permitía a Sulpicio atribuirle la *clementia*, asociada a la función de *pater patriae*[210], y transformada en señal del *imperator* cristiano, y signo de distinción del príncipe legítimo frente al tirano[211]. La *clementia* de Graciano en el ejercicio de la justicia guiado por la providencia[212] había sido invocada y celebrada tanto por Ambrosio[213] cuanto por los sinodales del 378[214]; luego al reconocérsela, distanciaba a Máximo de un crimen y lo aproximaba a las *uirtutes* de su víctima. En uno de los *Dialogi* el juicio al respecto es terminante: «Gobernaba el Estado el emperador Máximo, hombre que con razón debe ser destacado en todos los aspectos de su vida, si le hubiese sido posible rechazar la corona impuesta de modo legítimo por un levantamiento militar, o mantenerse al margen de la guerra civil. Pero tan gran imperio no podía sin riesgos ser rechazado, ni ser conservado sin armas»[215].

La *pietas* como *virtus* distintiva de su legitimidad que subyace a la afirmación de la elección divina, se completa mediante la traslación de la responsabilidad última de la infracción por Máximo del principio del foro eclesiástico al decidir el *iudicium publicum* contra los priscilianistas, a irreverentes obispos causantes de su corrupción[216].

La singularización de Máximo, de todos los emperadores, el mejor tratado dentro de la Crónica[217], y del que, en su afán por disociarlo de la acusación de tiranía llega incluso a justificar su *auaritia*[218], tanto más sorprendente porque se produce cuando Máximo estaba muerto, había sido objeto de *damnatio* en términos políticos y religiosos[219] y reinaba su adversario obliga a buscar una explicación fuera del propio fenómeno de la usurpación. La clave se encuentra en la transigencia y aceptación del régimen de Treveris por su *uir apostolicus,* Martín[220]. Si con anterioridad al proceso de Tréveris obtiene el aplazamiento del juicio y la promisión de clemencia, en una actuación encaminada a defender no tanto a los priscilianistas cuanto el principio de la no intervención del brazo secular en los asuntos religiosos en un momento reciente al ascenso de Máximo, en la petición hay que ver implícito el sometimiento a la *auctoritas* del nuevo *princeps* y, en consecuencia la aceptación del procedimiento anterior a su logro. Denigrar a Máximo, comportaba la minoración de su héroe. Ofrecerlo al juicio ajeno bajo la apariencia de desnaturalizado en sus buenas intenciones por la corrupción de los obispos, evitaba el compromiso directo y producía el efecto, tan predilecto de Sulpicio, del distanciamiento y la objetividad.

La necesidad de justificar el entendimiento de Martín con el régimen ilegítimo y caduco en el momento de la redacción de la Crónica se vio aumentada por los hechos ulteriores a los allí

---

210 BERANGER, J.: *Recherches...* 271 ss.; CHARLESWORTH, M. P.: «The Virtues...», 113.

211 EUS. *VC* 1, 45, 3.

212 *Ibid.* 1: *...cum quaeremus quid pro ecclesiarum statu poscendum esset a uobis, nihil melius potuiimus reperire, quam quod spontanea uestri prouidentia contulistis.*

213 AMBR. *Ep.* 1, 7: *tuae clemetiae sunt probati.*

214 *Ep. Et. hoc gloriae,* 1: *clementissimi principes; 4: ...licet jamdudum uestrae clementiae judicio...*

215 *Dial.* 1 (2), 6, 2. Tr. de CODOÑER, C.: *Sulpicio Serevo. Obras completas,* Madrid 1987, 230.

216 SULP. SEV. *Chron.* 2, 50, 7: *Sed postea imperator per Magnum et Rufum episcopos depruatus, et a mitioribus consiliis deflexus...*

217 FIGUIZZONI: *Sulpicio Severo,* Roma 1983, 244, n.º 16.

218 *Dial* 2 (3), 11, 11.

219 AMBR. *Obit. Theod.* 39: *Maximus et Eugenius in inferno quasi nox nocti indicat scirntiam (Ps. 18, 3) docentes exemplo miserabili quam durum si arma suis principibus inrogare.*

220 *Vid.* ESCRIBANO, M. V.: *Iglesia y Estado...*

relatados. Por segunda vez en Tréveris y ante el usurpador, pero tras las condenas de sangre contra los priscilianistas[221] y la imposición de las tesis de los obispos acusadores, Martín aceptó entrar en comunión con los itacianos, a cambio de lograr el perdón de los todavía perseguidos por lealtad a Graciano, entre ellos el *comes* Narsés y el *praeses Leucadius* y el levantamiento de la orden de muerte y confiscación dictada por Máximo contra los priscilianistas en Hispania[222].

Prescindiendo de otras consideraciones, el hecho nuclear que explica el tratamiento por Sulpicio de Máximo es la implicación de Martín en el reconocimiento de un régimen ilegítimo *ab origine*[223], de memoria execrable en la coordenada temporal de composición de la Crónica y los Diálogos, y la colaboración, siquiera ocasional (la ordenación de Félix), con los sacerdotes asociados a un proceso de sangre, denostado en presencia de Teodosio y con su asentimiento.

La legitimación se había producido en términos religiosos, pero estos sirvieron los fines personales de Sulpicio.

---

221 *Dial*, 2 (3), 11-13.

222 *Dial*, 2 (3), 11, 8-10: *...postridie palatium petit praeter multas, quas euoluere longum est, has principales petitiones habebat: pro Narsete comite et Leucadio praeside, quorum ambo Gratiani partium fuerat, pertinacioribus studiis, quae non est temporis explicare, iram uictoris emeriti: illa praecipua, ne tribuni cum iure gladiorum ad Hispanias mitterentur. pia enim erat sollicitudo Martino, ut non solum Christianos, qui sub illa erant occasione uexandi, sed ipsos etiam haereticos liberaret.*

223 *Cfr.* VAN DAM, R.: *Leadership and Community in Late Antique Gaul*, Berkeley, 1985, 106.

Cristianismo y aculturación en tiempos del Imperio Romano, **Antig. crist. (Murcia) VII, 1990**

A la memoria de
P.-A. Février

SECESSUS IN VILLAM: LA ALTERNATIVA PAGANA AL ASCETISMO CRISTIANO EN EL CÍRCULO DE AUSONIO

FRANCISCO JAVIER LOMAS SALMONTE
Universidad de Cádiz

SUMMARY

The purpose of this paper is to emphasize one of the most peculiar elements which charcterized the Late Latin Roman world. It was perfectly described by Ausonnius who, with his circle of friends, participated fully in the *secessus in uillam* . This was based on three elements: A) the taste for a good table; B) the common bond of literary activities; and C) the need of good friends eager to share A) and B).

De Ausonio dejó dicho Pichon que *(il) est un des meilleurs échantillons de la Gaule du quatrième siècle. Il le répresente plus complétement qu'aucun autre* [1]. En efecto, así es. Sus escritos, mayoritariamente en verso, son un verdadero retablo de la vida aquitana del siglo IV, con sus lagunas, ciertamente, más aplicable a la parte occidental del Imperio. Con sinceridad sorprendente pasa revista a todos los sentimientos, vivencias y valores de la sociedad en la que vivió, de suerte que una atenta lectura de su obra nos permite recrear con suficiente nitidez el cuadro existencial de la segunda mitad de aquel siglo, y arroja luz sobre toda la centuria. Tal es su importancia que no en vano le han sido dedicados multitud de estudios y de él se han ocupado tanto los filólogos como los historiadores de la Antigüedad tardía.

Fiel continuador de una tradición romana, sin embargo se dan en él matices interpretativos de la misma que bien podemos decir que suponen una peculiar *démarche* que caracteriza y distingue a la nobleza terrateniente aquitana de la aristocracia afincada en Roma, así como de la

1 PICHON, R.: *Les derniers écrivains profanes. Les panégyristes. Ausone. Le Querolus. Rutilius Namatianus*, Paris, 1906, p. 167.

de siglos pasados. Ausonio es un paradigma de la sociedad aquitana del siglo IV bien caracterizada por Paulino de Pella cuando denomina a sus miembros *sectatores deliciarum* [2].

Nacido *ca.* 310 [3] en Burdeos en el seno de una familia urbana acomodada que le pudo dar una esmerada educación, su poderosa capacidad retentiva [4] le permitió destacar tempranamente en el foro y en la prestigiosa universidad bordelesa. Su potente cultura literaria, a su vez, le permitió contraer ventajoso matrimonio que entrañó una nada desdeñable fortuna [5]. Con ese bagaje, alcurnia más fortuna y su formación retórica, inició una brevísima pero intensa vida política en la que involucró a sus más próximos allegados y en la que jugó papel importante la aristocracia gala [6].

Cuatro circunstancias vinculadas entre sí, y que hubieron lugar entre los años 379 y 380, ayudan a explicar su brevísima carrera política:

A) Ambrosio de Milán, quien pasó a ser el consejero político y espiritual del joven emperador Graciano cuyo preceptor había sido Ausonio, desplazando a éste.

B) La política claramente cristiana y ortodoxa del emperador, coincidente con su acercamiento a Ambrosio de Milán.

C) El abandono de Tréveris como capital imperial que cedió el puesto a Milán.

D) El advenimiento de Teodosio para compartir la púrpura imperial llamado por Graciano.

Tras una forzosa, pero corta, retención en Tréveris ordenada por Magno Máximo en ocasión de su proclamación como emperador de las Galias (XXV, xviii), retorna a su patria, a Burdeos y a sus haciendas, para llevar una vida retirada, comunicándose con sus amigos, disfrutando de la paz campestre en medio de una intensa actividad literaria, lejos de la bulliciosa Burdeos en la que sin embargo tiene casa y frecuenta, al menos, en las grandes celebraciones litúrgicas cristianas (XXV, xxiii, 90 ss.) [7].

Fue Ausonio el mejor exponente de la vida intelectual pagana en el Occidente romano del siglo IV, quien mejor encarnó las relaciones que anudaban con el poder central los *uiri litterati* [8], un preclaro pagano cultural. Cerró filas con la institución monárquica a la que proporcionó

---

2 *Eucharist.*, 202 ss.; FONTAINE, J.: *Naissance de la poésie dans L'Occident chrétien. Esquisse d'une histoire de la poésie latine chrétienne du III au IVe siècles.* París, 1981, pp. 97 ss. *Cf.* JULLIAN, C.: *Histoire de la Gaule. VIII. Les empereurs de Trèves. II. La terre et les hommes*, París, 1926, pp. 183 s., páginas de escritura muy difícil de superar por haber sabido sintonizar tan bien con el mundo cultural del siglo IV.

3 ETIENNE, R.: «Ausone ou les ambitions d'un notable aquitain», en ETIENNE, R.; PRETE, S. y DESGRAVES, L.: *Ausone, humaniste aquitain*, Burdeos, 1986, pp. 13 ss.

4 Véase al respecto el elogio de la memoria en VI, i, 22 ss.; III, iii, 18 (cito por la edición de S. Prete para la 'Biblioteca Teubneriana', Leipzig, 1978); HATINGUAIS, J.: «Vertus universitaires selon Ausone», *R.E.A.* 55, 1952, p. 383.

5 Ya R. Pichón, *Op. cit.*, pp. 193 s., dijo palabras muy juiciosas y exactas al respecto. ETIENNE, R.: *Bordeaux antique*, Burdeos, 1962, p. 11, 255; id., «Ausone ou les ambitions d'un notable aquitain», *Op. cit.*, pp. 26 ss., con la bibliografía anterior.

6 Sobre el cambio político sobrevenido a la muerte de Valentiniano I, STEIN, E.: *Histoire du Bas-Empire, I.*, Desclée de Brouwer, 1959, pp. 183 ss. (ed. de J.-R. Palanque); PIGANIOL, A.: *L'Empire chrétien (325-395)*, París, 1972, pp. 204 y 218 s. (ed. de A. Chastagnol); ALFÖLDI, A.: *A Conflict of Ideas in the Late Roman Empire. The Clash between the Senate and Valentinian I,* Oxford, 1952, p. 18. Lista detallada de algunos de los más preclaros galos se hallará en STROHEKER, K. Fr.: *Der senatorische Adel in spätantiken Gallien*, Darmstad, 1970 (n.º 27, 28, 50, 51, 52, 112, 188, 235, 271, 291, 292, 336, 343, 380, 386).

7 Sobre la localización de la *domus* de Ausonio en Burdeos, LOYEN, A.: «Bourg-sur-Gironde et les villas d'Ausone», *R.E.A.* 62 (1960), pp. 113 ss.; ETIENNE, R.: *Ausone...*, pp. 32 s. y plano 2 en p. 31.

8 D. Nellen, *Viri litterati: gebildetes Beamtentum und spätrömischen Reich im Westen zwischen 284 und 395 nach Christus* (Bochumer historische Studien, Alte Geschichte Nr. 2), Bochum, 1981.

los fundamentos teóricos del poder, siendo un eslabón más, con su *Gratiarum Actio* en honor de Graciano, en la cadena de panegiristas que cumplen tal cometido (XVI, 72)[9]. Más importante aún, cierra filas en momentos en que la institución monárquica se muestra incapaz de proporcionar remedios a los complejos males que aquejan al Imperio romano, cuando el tejido social se halla deteriorado, o mejor, cuando la población del Imperio empieza a no sentirse identificada con la superestructura. Si en tiempos pasados todos los segmentos sociales, o al menos los más cualificados (ejército, aristocracia, comerciantes, oligarquías municipales) eran los firmes valedores de la superestructura, ahora ya no ocurre así, por lo que se necesita más que nunca de los poetas laureados que afirmen la ineludible e incontestable importancia del monarca a quien sustraen de las miserias de la cotidianeidad. A través de la educación y de la cultura, que no había experimentado cambio alguno en el devenir del tiempo, soportaron el edificio imperial por espacio de siglo y medio aproximadamente en Occidente. Al final, la cultura retórica, ya insostenible, cedió su puesto a la cultura cristiana que, de otro lado, se apoyó en la grandeza y en el poderío de Roma hasta que lo consideró necesario.

La universidad de Burdeos, y con ella el resto de las Universidades del Occidente romano, imprimió un peculiar marchamo a la cultura del siglo IV en lengua latina que tuvo trascendentales consecuencias para el futuro de Occidente; a saber, que fue una cultura fundamentalmente literaria. No varió un ápice el contenido y la forma educativa respecto a Quintiliano: la misma ἐγκύκλιος παιδεία, *liberales artes* o educación general, los mismos autores y textos, el mismo propósito educativo: correcto aprendizaje de la lengua y aprecio por las obras literarias, saberse de memoria las reglas de la retórica para que finalmente pudiesen componer y declamar elegantes y floridos discursos. Esto es propio de una sociedad en la que su sector dominante concede mucha importancia a la elocuencia, al valor de la palabra, al arte oratoria, hasta el punto que la burocracia imperial y los altos funcionarios eran reclutados precisamente entre los *uiri litterari*[10]. Los cristianos extrajeron de todo ello sus justas consecuencias.

* * *

De la producción literaria de Ausonio destacaré sus Cartas, curiosamente escasas para un siglo, como el IV (sobre todo a partir del último tercio), que se caracteriza por la expansión del género epistolar. Ellas son válida y segura guía para adentrarnos en el modo de entender el ser y la existencia de un importante segmento de la población gala, concretamente aquitana, con un acendrado patriotismo romano, *les puissants sur leurs domaines*, como les denominó A. Piganiol y J. Gagé[11].

No es que el resto de la obra de Ausonio carezca de datos de interés para lo que me ocupa y, a su vez, las Cartas estén llenas de vitalidad, frescor, sean sinceras, emotivas y sentidas, no.

---

9 Sobre el patriotismo de Ausonio y su fidelidad a los emperadores, ETIENNE, R.: *Bordeaux antique*, p. 350 y n.º 116; Sobre el patriotismo galo, CHADWICK, N. K.: *Poetry and Letters in Early Christian Gaul*, Londres, 1955, p. 22.

10 Mac MULLEN, R.: «Roman Bureaucratese», *Traditio* 18 (1962), pp 368 s., con las fuentes correspondientes; PETIT, P.: *Libanius et la vie municipale à Antioche au IV siècle ap. -J.-C.*, Paris, 1955, apéndice IV, p. 413; H.-I. Marrou, *Historia de la Educación en la Antigüedad*, Madrid, 1985, pp. 398 ss. Sobre la enseñanza tal cual la entendía y la practicó Ausonio, *Liber protrepticus ad nepotem, VII* (pp. 72 ss. de la mencionada ed. de S. Prete). Excelente presentación de la educación de la nobleza gala, con acopio de fuentes, en HAARHOFF, T. J.: *Schools of Gaul. A Study of Pagan and Christian Education in the Last Century of the Western Empire*, Johanesburgo, 1957, pp. 53 ss.

11 PIGANIOL, A.: *Op. cit.*, p. 399; J. Gagé, *Les classes sociales dans l'Empire romain*, p. 390.

Ciertamente que bastantes de sus Cartas resultan estilísticamente artificiosas, rebuscadas, barrocas si por ello entendemos el abuso y exceso en la ornamentación de las ideas y conceptos, al menos para los gustos de nuestros propios días (e incluso comparándolas con la Epistolografía del Alto Imperio, Cicerón incluido), pero no menos cierto es que a través de sus Cartas hallamos conceptos capitales vividos y sentidos por la sociedad a la que perteneció Ausonio.

La cultura y fortuna, en conseguida amalgama, son dos pilares fundamentales en los que se asientan los segmentos rectores de la sociedad gala [12], y el medio más poderoso de comunicación y establecimiento de relaciones de estos señores son las cartas por las que circulan los valores que esta sociedad cultiva, y de todos ellos voy a detenerme en su afición a la vida retirada.

Realmente Ausonio comenzó a disfrutar de manera continuada del retiro campestre al abandonar la Corte una vez finalizado su consulado, a salvo la breve estancia retenido por Magno Máximo. Mas podemos suponer que, con anterioridad a su retiro definitivo, cuantas veces regresara a su tierra natal desde la capital gala y en frecuentes ocasiones durante su vida profesoral, se refugiaba en sus predios huyendo de la vida urbana de Burdeos.

Una carta a su amigo Teón, anterior a su partida a Tréveris como preceptor de Graciano y por consiguiente mientras fue profesor en la universidad de Burdeos, pero que no envió sino muchísimo después —*quae adulescens temere fuderam, iam senior retractaui*— (XXV, xiii), creo que es señal de ese gusto y querencia por la soledad del campo sentida en todos los momentos de su existencia, no sólo tras la culminación de su carrera política. Ya veremos a continuación qué sentido tiene para Ausonio esa soledad. No obstante, la coronación de una carrera, política en este caso, era el retiro, el *secessus in uillam*. Buen ejemplo de ello lo tenemos en Nicómaco Flaviano, él mismo *historicus dissertissimus* (*C.I.L.* VI, 1782 = *I.L.S.* 2.947) a quien Símaco dedicó el libro II de su Epistolario. Tras la prefectura del Pretorio para Italia se dedicó al *otium* (*Symm.*, *Ep.* II, 4-7), concretamente desde el 383 al 389, pues al año siguiente vuelve a ocupar el mismo puesto [13], traduciendo quizá durante dicho retiro la vida de Apolonio de Tiana (Sid. Apol., *Ep.*, VIII, 3, 1) acaso como deliberado acto de propaganda con la intención de ensombrecer la vida de Cristo con la del taumaturgo [14].

Ausonio, como tantos otros prohombres occidentales, aquitanos por más señas, como Teón, Axio Paulo o Paulino, poseía casa en Burdeos, villas en las proximidades de la ciudad, como el pago Novaro o Lucaniano, amén de otras propiedades rurales más alejadas que sin embargo también frecuentaba [15], pasando en ellas —*meorum regna maiorum*— largas temporadas dedi-

12 HOPKINS, K.: «Social Mobility in the Later Roman Empire: The Evidence of Ausonios», *C.Q.* 11 (1961), pp. 239 ss. No todo es movilidad, sin embargo, *cf.* CHARANIS, P.: «On the Social Structure of the Later Roman Empire», *Byzantion* 17, 1944/45, pp. 39 s. No obstante lo dicho, trata sobre todo la época bizantina, pero resulta interesante para el desarrollo que se produce a partir del siglo IV.

13 Para las fechas, véase CALLU, J.-P.: «Les préfectures de Nicomache Flavien», *Mélanges d'Histoire Ancienne offerts à William Seston*, París 1974, pp. 73 ss., reivindicando las ofrecidas por O. Seeck en su edición de las Obras de Símaco para los *Monumenta Germaniae Historica*, año 1883. Asimismo VERA, D.: «La carriera di Virus Nicomachus Flavianus e la Prefettura dell'Illirico Orientale nel IV secolo d. C. I.», *Athenaeum* 61, 1983, 24 ss.

14 CAMERON, A.: «Paganism and Literature in Late Fourth Century Rome», en *Christianisme et formes littéraires de l'Antiquité tardive en Occident* (Entretiens... XXIII), 1977, p. 13, con referencias a P. Courcelle.

15 Sobre las propiedades de Ausonio, ETIENNE, R.: *Op. cit.*, p. 26 ss.; BISTANDEAU, P.: «À la recherche des villas d'Ausone», en CHEVALIER, R. (ed.), *Colloque Histoire et historiographie. Clio,* Paris, 1980, 47-487. Sobre la opulencia de las *uillae* galorromanas, PAULINO DE PELLA: *Eucharist*, 205 ss. La descripción de *Auitacum*, mansión de SIDONIO APOLINAR, en *Ep.* II, 2, y la de su amigo Pontio Leoncio, en *Carm.* 22, Véase también JULLIAN, C.: *Op. cit.*, pp. 183 s.

cado al *otium*. *Otium* muy característico y peculiar de esta época y que, en palabras de P.-A. Février podríamos definir como «le temps qui permet l'étude et prépare à la parole. C'est le temps des loisirs studieux pour une société dont l'idéal est l'homme cultivé, aimé des Muses autant que de Dieux. C'est le temps où les âmes atteignent la verité et la sérenité»[16].

Si por un lado hemos de afirmar la perduración de la vida urbana en las postrimerías del siglo IV, como tengo dicho en otro lugar[17], por otro, hay que recalcar el peso específico que va adquiriendo el espacio rural, con unas actividades, además de las genuinamente de producción para el consumo, alienantes. Tan es así, que en la intensa vida que desarrolla Ausonio en sus predios no hay lugar, a juzgar por sus escritos y en especial por su correspondencia epistolar, para las preocupaciones sociales, económicas, fiscales, políticas o religiosas. A pesar de haber sido testigo de excepción de los avatares del Imperio romano desde, al menos el 367, año en que Valentiniano I le nombra preceptor de Graciano, hasta el año 380, año de su consulado tras el cual se retiró a Burdeos aunque poco después le hallamos transitoriamente en Tréveris, ni una sola línea dedicada al *affaire* del ara de la Victoria, sólo incidentalmente se refiere a la persecución de Prisciliano al señalar veladamente que afectó a la esposa e hija de un colega en la Universidad (IV, v, 35 ss.)[18], para nada nos informa de cómo se vivió en la Corte el proceso contra Prisciliano y sus adeptos y la reacción del diverso cleoro allí afincado o de paso. Para nada cita al clero y al episcopado galo, y al incipiente movimiento monástico del que pudo tener conocimiento a través de la correspondencia mantenida con Paulino, del mismo modo que acaso conociera a Sulpicio Severo, tal vez alumno suyo en la universidad bordelesa[19], y a Martín de Tours. Nada nos informa sobre Ambrosio de Milán, quien le suplantó como mentor y consejero de Graciano. Nada en absoluto nos dice de la polémica antiarriana que salpicó a la Galia por más que apreciemos en algunos de sus versos el conocimiento y la rotunda afirmación trinitaria; acaso también su fervor, pero en todo caso «literario» (II, ii, 15-18; XVIII, 88; II, iii, 46-48; *cf.* IX, 16-18, 22-23, y 25 ss. en clara referencia a Valentiniano, Valente y Graciano)[20]. De la defensa del *limes* renano tan sólo hay una referencia; celebra en clave poética la *pax romana* lograda por Valentiniano I tras sus victorias sobre los alamanes en un precioso poema de resonancias alejandrinas, el *Mosella*[21].

---

16 «Une approche de la conversion des élites au IV siècle: Le decor de la mort», en *Miscellanea Historiae Ecclesiasticae. VI. Section I. Les transformations dans la société chrétienne au IV siècle*, Bruselas, 1983, p. 36.

17 «Panorama cultural y espiritual de la Bética en el siglo IV», *I Coloquio de Historia Antigua de Andalucía*, Córdoba, 1988 (en prensa).

18 *Cf.* SULP. SEU.: *Chron.* II, 65. Recordemos que Prisciliano, además de pasar por tierras aquitanas en su camino a Tréveris, fue objeto de discusión en un concilio habido en Burdeos en fecha incierta, mas en torno al 384, Hydat., *Chron.* 13_b: *Priscillianus... redit ad Gallias. Inibi, similiter a sacto Martino episcopo et ab aliis episcopis haereticus iudicatus, etc.* Dice TRANOY, A.: *Hydace. Chronique II* (SC, 219), París, 1974, p. 21, que «Hydace, qui a dû s'inspirer de plusieurs sources, a pu mal interpréter le rôle de saint Martin. L'évêque de Tours a très bien pu assister à la condamnation de l'hérésie à Bordeaux et ne pas manquer pour autant d'intervenir auprès de l'empereur pour protester contre la sentence impériale».

19 FONTAINE, J.: *Sulpice Sévère. Vie de Saint Martin. I.* (SC 133), París, 1967, pp. 54 s.; «Même s'il ne fut l'élève d'Ausone (...) sa forme d'esprit se comprend mieux dans le cadre de cette génératio: celle des anciennes élèves de rhètorique sortis de «l'Université de Bordeaux» au IVe siècle».

20 *Cf.* ETIENNE, R.: *Bordeaux antique*, Burdeos, 1962, p. 280; id., Ausone, notable aquitain, pp. 62 s.

21 Sobre el alejandrinismo de esta obrita, FONTAINE, J.: «Unité et diversité du mélange des genres et des tons chez quelques écrivains latins de la fin du IVe siècle: Ausone, Ambroise, Ammien», en *Cristianisme et formes littéraires...* (Entretiens de la Fondation Hardt, XXIII), pp. 438 ss.; id., *Naissance de la poésie dans l'Occident...*, p. 99. En general, sobre el alejandrinismo de sus epigramas, algo dijo PICHON, R.: *Op. cit.*, p. 182, al que habría que añadir

La vida de estos señores de espíritu pagano en una época en la que el Cristianismo va imponiéndose con fuerza en la sociedad (recordemos que una tía de Ausonio estuvo consagrada a la virginidad (III, vi) y que el ascetismo monástico es igualmente una realidad en las Galias con la señera figura de Martín de Tours sin olvidar a su biógrafo y asceta Sulpicio Severo) [22] es alienante *sensu stricto* por hallarse realizada al margen de las preocupaciones del momento, en paralelo —valga el símil geométrico— a las inquietudes ocasionadas por la amenaza de los pueblos germanos pues no participan activamente en la defensa del Imperio [23] la cual ha quedado en manos de unos soldados y de una oficialidad bárbara de origen y dudosamente, en el mejor de los casos, identificada con el patriotismo romano proclamado, sin embargo, por estos mismos señores cuando la ocasión lo requería, como lo ponen de manifiesto elocuentísimos párrafos de la *Gratiarum Actio* de Ausonio, pero sobre todo su *Ordo urbium nobilium* (XXI, 39-41); por aquí pasa, dicho sea de paso, una de las diferencias con el mundo feudal de la Edad Media [24].

Estos terratenientes son hombres que viven bucólicamente, huyendo del mundanal ruido. Burdeos, al decir de Ausonio, era una ciudad bulliciosa cuya vida económica hubo de estar estrechamente vinculada a la producción agropecuaria de sus campos circundantes. Mas aunque tuviera casa en la ciudad, como el propio Paulino tenía, y la frecuentara en ocasiones, fundamentalmente en las grandes solemnidades de la liturgia cristiana, tan pronto como se le presentaba la oportunidad de abandonarla, se recluía en sus *uillae*, alternando de esta forma la vida en la ciudad con la vida en el campo; alternancia de mansiones y de espacio que es nota distintiva

---

FONTAINE, J.: «Postclassicisme, Antiquité tardive, latin des chrétiens: L'évolution d'une histoire de la littérature romaine du IIIe au IVe siècle depuis Schanz», en *B.A.G.B.* 2, 1984, pp. 200 ss., observando matices históricos muy interesantes que se desprenden del alejandrinismo poético de Ausonio. Incidentalmente, LAURENS, P.: «Trois nouvelles épigrammes d'Ausone? (*A. L.* 703-705 Riese)», en *R.C.C.M.* 13, 1971, pp. 182 ss.

22 Si en el 314 había veintidós sedes episcopales, para fines del siglo se contaba con setenta, MARROU, H.-I.: *L'Eglise de l'Antiquité tardive*, 303-604, París, 1985, p. 80.

23 CHADWICK, N. K.: *op. cit.*, pp. 61 s. FREND, W. C. H.: «Paulinus of Nola and the last Century of the Western Empire», *J. R. S.* 59 (1969), 1 ss., pone el acento en el ascetismo cristiano de Paulino, por extensión de los cristianos, como responsable de la alienación de la sociedad. Bien es cierto que su *honorum relictio*, que escandalizó a Ausonio, implicaba una completa ruptura con el pasado y destrozaba los lazos que hasta entonces habían unido a los poderosos con la tierra como resultado del repartimiento de las haciendas entre una masa de pequeños propietarios que posibilitaba la aparición de Bagaudas, Circunceliones y nuevos propietarios bárbaros (p. 9). Pero no menos cierto es que, desde el lado de los cristianos tibios, como Ausonio, o de los paganos que consintieran con los ideales que recorren la obra del bordelés, asistimos a un proceso de insolidaridad ciudadana, cívica, que anuncia el mundo feudal con una figura tan típica y paradigmática como el «castellano». Afirmar, como afirma, que «Ascetism in the West was so negative a factor» (p. 10) es, en mi opinión, considerar simplemente el problema, pues unos y otros, los cristianos con su renuncia al mundo (al apartarse de la vida diaria de la comunidad circundante), y los paganos con su desentendimiento de las carencias y problemas de la ciudad, y de la defensa del Imperio, coadyuvaron cabalmente al proceso que desembocó en la feudalización de la sociedad. La sociedad protofeudal de la época visigoda, con los señores velando por sus propios intereses, ha sido bien descrita por BARBERO, A. y VIGIL, M.: en *La formación del feudalismo en la Península Ibérica*, Barcelona, 1978, pp. 44 ss. Pero volviendo al siglo IV, bueno será traer al recuerdo las palabras de ALFÖLDI, A.: *op. cit.*, p. 52: «In general he (se está refiriendo a Símaco) is only concerned with it (el bárbaro) when it threatens his direct and vital interests. The fate of his 'country', of which he is so fond of talking, means to him only the fate of the *urbs*, the immunity of the property of the noble landowners, the privileges of his class. Whilst the waves of the wanderings of the peoples beat on the frontiers, these great lords sought refreshements in their palatial villas in the neighbourhood of Baiae, erected new buildings, interested themselves in science, art, ethics, or beauty, without suffering a gang for sorrows of the frontier provinces or for the countless miseries of an Empire that embraced the whole world».

24 PIGANIOL, A.: *op. cit.*, p. 400.

de esta nobleza de la tierra; alternancia con un claro predominio por la vida bucólica. Digo bucólica pues viven en el campo poéticamente, con refinado espíritu que si por un lado entronca con toda una tradición romanolatina, por otro preludia los tiempos feudales, pues detraen más y más energías de todo signo de la ciudad, sin que por ello tenga ésta que desaparecer en beneficio del campo [25]. En sus mansiones campestres se hallan a salvo de las exigencias municipales, que se traducen en onerosos cargos municipales (fundamentalmente la condición de curial) e impuestos de toda clase, y se erigen en jueces y señores absolutos de toda la vida que transcurre en sus predios. Teón, en sus pagos de Médoc, es testimonio fehaciente de la prefiguración del hombre feudal que va desentendiéndose de la vida local y provincial, que en la misma medida va afirmándose como señor indiscutido de esos pagos y que con su actitud se comporta como un elemento disolvente y disgregador del tejido social que soporta la superestructura imperial. Aspecto éste que vemos claro en su carta xii, 16 ss. [26].

Viven en el campo con una intensidad tal (ya veremos de qué signo) que están aguardando la finalización de los oficios religiosos de las grandes festividades para ponerse en camino de sus *uillae*, o bien se apresuran a acabar su oración matutina, si en el campo están, para enfrascarse en los quehaceres diarios. Resulta elocuente al respecto cómo sale, *egressio*, Ausonio de la oración matutina: *Satis precum datum Deo*. La plegaria se le hace larga y otros muchos quehaceres le aguardan al iniciar el día (II, iv) [27].

El libro II de las obras de Ausonio es una breve pero precisa guía de las preocupaciones del poeta tanto en la ciudad como en el campo. Las actividades que desarrolla a lo largo del día son *negotiosa* y el título del libro es explícito al respecto: *Ephemeris, id est totius diei negotium*. Se levanta, se lava, se viste, se dirige al *sacrarium* previamente preparado por uno de sus siervos y allí eleva la primera plegaria del día; testimonio, dicho sea de paso, de su conocimiento de la teología trinitaria pues parafrasea y pone en verso en esta oración el credo niceno. Bueno será transcribirlo, según la versión latina de Hilario de Poitiers, debelador de arrianos y coetáneo de Ausonio, y cotejarlo con algunos párrafos de la *Oratio Matutina* [28]:

---

25 Expresivas páginas sobre el sentido bucólico de la vida se hallarán en FÉVRIER, P.-A.: *op. cit.*, pp. 37-39, remitiendo (no podía ser de otra forma) a MARROU, H.-I.: *Mousikós aner*. El orgullo vergiliano de la tierra ha sido puesto de manifiesto por FONTAINE, J.: «Valeurs antiques et valeurs chrétiennes dans la spiritualité des grands propriétaires chrétiens à la fin du IV siècle occidental», en *Epektasis* (Mélanges Daniélou), París 1972, p. 575.

26 DUBY, G. nos ofrece diversos ejemplos de época posterior, uno de ellos el que transmite Venancio Fortunato, el del obispo Nicetas de Tréveris, de fines del s. VI, en *Guerreros y campesinos. Desarrollo inicial de la economía europea, 500-1200*, Madrid, 1976, pp. 73 s. El mismo autor en *Seigneurs et paysans (Hommes et structures du Moyen Age, I)*, París, 1988, pp. 116 ss. nos ofrece un cuadro de la vida monástica de Cluny caracterizado por el absoluto dominio de la economía, rural naturalmente, de la que depende (existe, por supuesto, circulación monetaria), incidiendo incluso en los modos y en las unidades de producción ajenas al cenobio. Para la Península Ibérica y época visigoda, DÍAZ, P. de la C.: *Formas económicas y sociales en el monacato visigodo*, Salamanca, 1987, Traemos a colación estos estudios porque en ellos se manifiesta cuando apreciamos en Teón, sobre el que volveremos más adelante.

27 La fórmula es pagana. *cf. Aen.* II, 291; IX, 135; Ov., *T.* IV, 10, 91, LANGLOIS, P.: «Les poèmes chrétiens et le christianisme d'Ausone», *Rev. de Phil., de Lit. et d'Hist. anc.* 43 (1969), pp. 43 ss., quien sin embargo enfatiza un conocimiento personal y profundo de la Biblia, p. 54. En la misma línea RIGGI, C.: «Il Cristianesimo di Ausonio», en *Epistrophe. Tensiones verso la Divina Armonía. Scritti di Filología Patristica...* (a cura di B. Amata), Roma, 1985, p. 67 (anteriormente en *Salesianum* 30, 1968). Véase también FONTAINE, J.: *Naissance de la poésie dans l'Occident...*, p. 106, quien, sin embargo, evoca el *ne quid nimis* terenciano, pp. 107 s.

28 Del *Liber de Synodis seu de fide orientalium*, 84, de POITIERS, Hilario de: *P. L.* 10, 563. El texto griego del símbolo de Nicea lo reproducen Eusebio en carta a sus diocesanos, *apud* ATANASIO: *De decret. Nicaenae synodi*, 33; TEODORETO: *H. E.* 1, 12; SÓCRATES: *H. E.* 1, 8; ATANASIO: *Epist. ad Iouin.* 3; BASILIO: *Epist.* 75; etc.

Credimus in unum Deum patrem omnipotentem, omnium uisibilium et inuisibilium factorem. Et in unum Dominum nostrum Jesum Christum filium Dei, natum ex Patre unigenitum, hoc est, de substantia Patris, Deum de Deo, Lumen ex lumine, Deum uerum de Deo uero, natum, non factum, unius substantiae cum Patre, quod graece dicunt homousion, per quem omnia facta sunt quae in coelo et in terra, qui propter nostram salutem descendit, incarnatus est, et homo factus est, et passus est, et resurrexit tertia die, et adscendit in coelos, uenturus judicare uiuos et mortuos. Et in Spiritum sanctum. Eos autem qui dicunt... hos anathematizat catholica Ecclesia.

En la *Oratio* de Ausonio leemos lo siguiente:

....

8) *ipse opifex rerum, rebus causa ipse creandis,*
ipse dei uerbum, uerbum deus, anticipator
mundi, quem facturus erat: generatus in illo
tempore, quo tempus nomdum fuit...............
....
13) *quo sine nil actum, per quem facta omnia*.................
....
16) *inrequies, cuncta ipse mouens, uegetator inertum:*
non genito genitore deus...
....
82) filius, ex uero uerus, de lumine lumen,
aeterno cum patre manens, in saecula regnans,...
....

Es la hora IV, algo más de las ocho de la mañana si es verano, y Ausonio comienza a dar órdenes a su esclavo para que dé aviso a los amigos que ese día compartirán su mesa, no vayan a olvidarse de la cita. No más de seis comensales, incluido el anfritión, pues en caso contrario aquello no sería una reunión de convidados sino un tumulto de voces: *sex enim conuiuium cum rege iustum: si super, conuicium est* (II, v, 5-6). Para la hora V (sobre las 9:30 en época estival) comienza a dar instrucciones a otro de sus siervos a fin de que las labores en la cocina no se demoren y el ágape esté debidamente dispuesto a su hora (II, vi), y a continuación se dedica a dictar a su estenógrafo, *notarum praepetum sollers minister* (XXVII), *nugae* y cartas a los amigos.

* * *

Tres elementos fundamentales configuran el retiro campestre de la nobleza terrateniente y provincial, los cuales se hallan *in nuce* en el aludido libro II de Ausonio. Son los siguientes:

1.º) El gusto por la buena mesa,

2.º) El estudio, pero sobre todo la creación literaria como resultado del *otium negotiosum*,

3.º) La necesidad de una grata compañía para compartir la mesa y la creación literaria.

Les gustaba vivir a mesa y mantel puesto. *Defrudata meae non sunt haec fercula mensae:*

uescente te fruimur magis, dirá en carta a Hesperio (XXV, xvi, 17 s.; *cf.* II, i, 5-6)[29]. Del gran rétor Tiberio Víctor Minervio, gloria y ornato de la universidad bordelesa, celebra entre sus prendas naturales, *bona naturalia*, el tener una mesa con todos los refinamientos pero sin llegar a la extravagancia, y bien abastada, sobre todo en los natalicios y en ocasión de festividades: *mensa nitens, quam non censoria regula culpet nec nolit Frugi Piso uocare suam: nonnunquam pollens natalibus et dape festa, non tamen angustas ut tenuaret opes* (IV, i, 33-36). Precisamente tales días hubieron de ser los más señalados, que no los únicos, para compartir la mesa (XXV, iii, 49-51). De su tío paterno Julio Calipio encomiará su afabilidad, su dulzura, y, junto con ellas, su abundante mesa servida con moderación: *qui comis blandusque et mensa commodus uncta* (III, vii, 9).

Ausonio no pierde ocasión para destacar con trazo firme los productos que, en sazón, transformaríanse en suculentos platos. En el retablillo bordelés de *Ordo urbium nobilium*, el más logrado y rotundo de cuantos componen esta obra[30], nos describe en apenas dos líneas la principal riqueza agrícola de la ciudad, sus viñedos (XXI, xx, 11 s.), pocos años más tarde recordados por su nieto Paulino de Pella[31], y cuando recorra con sus versos el Mosela, nuevamente le vendrán a la mente los viñedos bordeleses (XX, 18 ss.)[32]. Del mismo modo, el vino hace acto de presencia en la Correspondencia de Ausonio como uno de los productos bordeleses más apreciados en las mesas refinadas. En carta a su amigo Axio Paulo encomiará la excelente calidad de los Médoc (XXV, iii, 18 ss.) que, ayer como hoy, son unos de los mejores caldos de Burdeos, aunque no el mejor como bien saben los amantes del buen beber, pues la palma se la lleva el producido en los pagos de Saint-Emilion. Las sobremesas eran el momento adecuado para elogiar la bondad de los manjares, de las almejas, *deliciae nobilium* y también barato alimento en los hogares de los pobres (XXV, xiii, 38 s.), y de las ostras, las mejores de las cuales procedían de Médoc, gordas, blancas como la nieve, dulces, tiernísimas, jugosas, con un tenue sabor a agua salada. Buena parte del tiempo transcurrido en torno a la mesa lo invertían en estos menesteres, como claramente percibimos en una de las cartas a su amigo el rétor Axio Paulo en la que le dice que todo cuanto sabe de las ostras lo ha aprendido precisamente en las comidas a las que ha sido invitado o de las que ha sido anfitrión (XXV, iii, 41 ss.).

Los comensales, lejos de presentarse con las manos vacías, llevaban consigo algún obsequio para su anfitrión, o bien lo enviaban desde sus fincas como prueba de amistad y rindiendo culto a una aparente convención social, pero que encubre una práctica redistribuidora de la riqueza, aunque bien es verdad que en tales estratos de la sociedad no hacía falta tal redistribución. Tal es el caso de Teón, que, habitante del Médoc, solía enviar cuando era el tiempo ostras y almejas a su amigo Ausonio (XXV, xiii), o el propio Ausonio, quien enviaba tordos y ánades a su hijo Hesperio para que disfrutara de ellos en mesa (XXV, xvi), o Paulino, discípulo predilecto de Ausonio, quien regalaba a su maestro con aceite hispano, presumiblemente catalán, y salmuera de Barcelona (XXV, xxi).

La mesa para esta ociosa clase de gentes era algo más que necesidad; pero no debiéramos quedarnos con la imagen de adinerados y acomodados señores que, glotones o auténticos *gourmets*, saborean y disfrutan de exquisitos platos, regados con delicados caldos, que les

---

29 Buen acopio de citas se hallará en ETIENNE, R.: «Ausone...», p. 78.

30 Sacado de una *Expositio* según JULLIAN, C.: *op. cit.*, p. 216.

31 *Eucharist.*, 196 s.

32 *Cf.* TERNES, Ch.-M.: *D. Magnus Ausonius, Mosella*, París, 1972, p. 33.

depara una feraz tierra y unas excelentes pesquerías. Seríamos injustos y tergiversaríamos la realidad que sostiene a este segmento social, fautor a su vez de las características de estos encuentros que son bastante más que culinarios. La mesa era para estos señores el ideal punto de encuentro en el que anudaban lazos y se estrechaban vínculos de amistad y relación creando un peculiar espacio vital en el seno de una sociedad que les era ajena por propia voluntad. El *secessus in uillam* permitía a estos hombres disponer del tiempo a su antojo para la creación poética y el ejercicio en metros y ficticios debates (XXV, iii, 11-12; iv, 35-40; viii, 25-34; ix, 38; xii, 63 ss.). No había ocio u ocupación más importante que ésta. Mas cuando se hallaban solos en sus predios la correspondencia epistolar les ponía al punto en contacto; y las cartas de Ausonio, nuevamente, nos informan de sus inquietudes sin que quepa duda alguna. Educados y formados en las escuelas de Gramática y Retórica, no tenían norte y guía más importante para sus vidas que la literatura, las composiciones que continuamente salían de sus manos y que mutuamente se regalaban. La calma y quietud del campo resultaban propicias para estos menesteres. A Símaco ruega le envíe su producción literaria y el propio Símaco alabará la de Ausonio (XXV, i; Symm., Ep. I, xiiii; xxxi)[33]. De su amigo Axio Paulo recibirá una obra titulada *Delirus* contra la que arremeterá cáusticamente (XXV, v). A Teón recriminará no saber nada de él (XXV, xii), y en otro billete, breve respuesta a unos versos de mediocre factura que le ha enviado, Ausonio contestará con artificiosa ingeniosidad (XXV, xv). Paulino de Nola solía enviar a su querido maestro obritas para que las puliera y castigara, como el *Epitome de tribus Suetonii libris*, hoy perdido, a cuyo recibo contestó (tanta fue su alegría) con una escritura tan barroca, pero muy propia de la época entre los paganos, y tan enrevesada que Ausonio no sabe a ciencia cierta lo que está diciendo. Para decir que en la noche anterior al 14 de diciembre había recibido la carta de Paulino, se despacha con una larga perífrasis, de difícil lectura, en la que le dice que una vez que los corceles del Sol habían desaparecido tras Calpe la tartesia y Titán, sin fuerzas, se hundía bramando en el mar de Iberia, que la Luna, a continuación, azuzaba a sus novillas para vencer las tinieblas con sus rayos como si rivalizase con su hermano, mientras los pájaros y el género humano, esclavo de sus cuidados, saboreaban los apacibles olvidos del plácido sueño, habían pasado los Idus, mediados de diciembre se apresuraba a unir sus últimos días a Jano que estaba por llegar y una larga noche ordenaba a las decimonovenas kalendas de enero (esto es, el 14 de diciembre) que se llegasen para celebrar la fiesta. Pues bien, tras estos largos diez versos dice Ausonio: «Pienso que ignoras qué quiero decir con estos versos. A fe mía que ni siquiera yo los entiendo bien, por más que lo sospecho» (XXV, xix, 1-10).

Tras lo cual, elogia la *elegantia* y el hecho de haber logrado lo que parecía *contra rerum natura*, aunar la brevedad y la claridad: *coegisti* (el epítome en cuestión) *tanta elegantia, solus ut mihi uideare adsecutus, quod contra rerum natura est, breuitas ut obscura non esset.* Y en otra carta encomiará su capacidad literaria hasta el extremo de cederle el primer puesto en el Olimpo de las letras: *Cedimus ingenio, quantum praecedimus aeuo; adsurgit musae nostra camena tuae* (XXV, xx, 11 s.). Tal es el género de cartas que se intercambiaban los letrados terratenientes[34].

El señor aquitano, propietario de tierras y cultivado, propendía a vivir apartado de la ciudad en la que apenas podía transitar con sosiego, en la que difícilmente podía desentenderse del

33 Las cartas de Símaco a Ausonio las cito por la edición de SEECK, O.: *Q. Aurelii Symmachi quae supersunt* (M.G.H., A.A., VI, 1). En la primera de ellas encomia el *Mosella*, que en Roma corría de mano en mano.

34 El intermediario de obritas entre ambos debió ser frecuente, *cf.* XXV, xxi.

ruido y de la multitud (XXV, iv, 27-32, *cf.* xxiv, 27-28)[35]. Amparado en el aislamiento que le ofrecía el campo, se sustraía más fácilmente a las cargas urbanas a las que, en caso contrario, habría de hacer frente salvo que estuviese exento de ellas; Paulino de Pella dirá que a muchos parecía vejatorio que hiciese frente voluntariamente a sus cargas fiscales[36]. Se trataba de un aislamiento compartido, pues vivían el *secessus* con quienes compartían sus mismas aficiones literarias. Tan pronto como abandonan la ciudad, o cuando están prestos a abandonarla, instan a sus amigos a que se reúnan en sus predios y juntos gozar así de la amable conversación (¿habrá que reiterar que la cultura del siglo IV hizo de la palabra un culto?), aceptar el mutuo desafío de crear composiciones métricas baladíes, verdaderos acrósticos en ocasiones, entretejidas en la mitología grecolatina, unos dioses plenamente desvitalizados y para uso escolar simplemente. Ausonio invitaba a sus amigos a compartir las jornadas de ocio cuando se hallaba en sus predios. Tal hacía con Axio Paulo (XXV, ii, iv, 12; vii; viii). Igualmente con Teón (XXV, xii), de quien se quejaba que había transcurrido todo un verano sin verle; le echa de menos y le ruega no se demore, que parta de la *scirpea Domnoti habitatio* y se reúna con él en Lucaniaco. En otra ocasión se dirigirá a Tetradio, satirista que ha sido pupilo suyo y que enseña en *Iculisma* (=Angoulême), para que se deje ver por su villa de Saintes (XXV, ix). Necesitaba compartir el *secessus*. No creo que Ausonio fuera una excepción por más que nadie, sino él, ha sabido expresar mejor la imperiosa necesidad de compartir el retiro campestre, el instinto de sociabilidad que les caracteriza en torno al libro y la lectura, y nadie como él ha sufrido tanto cuando la amistad, cifrada en unos mismos gustos literarios, se ha visto quebrada.

Ejemplo de ello es la ruptura entre Paulino y Ausonio[37]. Todo marchaba bien en esta relación. Como hemos visto, Paulino enviaba obritas suyas a Ausonio y éste, lejos de pulirlas como le pide su pupilo, las ensalza por la *eruditio, iucunditas, inuentio, concinnatio*, que destilan (XXV, xxi). Regala a su maestro con productos culinarios catalanes y éste, a su vez, además de regalarle con bagatelas suyas, le responde con amor paternal proclamándose *amicus, uicinus, fautor, honoris auctor, altor ingenii, magister, parens* (XXV, xxi, 24-26). En otra ocasión le dirá: «Soy tu nutriente, tu preceptor, el primero que te procuró honores, quien primero te hizo entrar en compañía de las Musas» (XXV, xxv, 33-35). Todo parecía indicar que entre ambos perduraría el yugo de la amistad a la que se hallaban uncidos; mas hete aquí que de pronto Paulino se ha sacudido *tam placidum, tam mite iugum*, así lo entiende Ausonio. La culpa es de Paulino, dice el maestro (XXV, xxiii, 21; xxiv, 1), pero aunque le abandone el compañero de fatigas —*consorte laborum destituor*— (XXV, xxiii, 22 s.), y a pesar de que le llame impío por la separación que ha originado (v. 34), Ausonio persistirá en la amistad (vv. 31 s.; xxiv, 2 s.). Una amistad forjada porque compartían los mismos gustos y tenían las mismas inclinaciones para admiración de todos: *nos studiis animisque isdem miracula cunctis* (XXV, xxiii, 46). De poco le sirve el *secessus* en el pago Novaro, rodeado de plantaciones de viñedos, de feraces campos, de prados y de bosques pues, a pesar de lo ameno y grato del lugar, le falta su querido Paulino: *te sine set nullus grata uice prouenit annus* (v. 99).

Ausonio no puede comprender la ruptura que se ha producido y a ciegas tratará, pero en vano, de averiguar la causa. Culpará primero a Némesis (XXV, xxiii, 58); a continuación dirá

---

35 Ausonio, al describir Burdeos, nos trae al recuerdo la descripción que de Roma hizo Juvenal, *Sat.*, III, 243-248.

36 *Eucharist.*, 198 s.

37 Resulta obligada la lectura del siempre actual estudio de FABRE, P.: *Saint Paulin de Nole et l'amitié chrétienne*, París, 1949. Para nuestros dos personajes, pp. 156 ss.

que no, que quien le causó la herida fueron las tierras del Tajo, la pérfida Barcelona, las nevosas cumbres del Pirineo bañado por dos mares (vv. 68-74); en fin, las provincias de Hispania desde el Guadiana hasta el Garona. Buscando explicaciones pensará que se halla encadenado a un sagrado juramento, a un religioso silencio (XXV, xxv, 4 s.), y para vencer el maleficio, tras el que se esconde la mujer de Paulino, Terasia (así lo entiende Ausonio), y para evitar que conozca la continuación de la relación (v. 31), le propone recurrir a tretas y martingalas (vv. 13-31). Obstinado Paulino en su silencio (así se lo representa), trata Ausonio de encontrar respuesta a su actitud; esta vez por otros derroteros. Es la vergüenza, dice, producida por tan largo silencio la que le impide cumplir con los deberes propios de la amistad, y la negligencia se complace con la falta (XXV, xxvi, 28-31). Sin saber a ciencia cierta qué es lo que ha ocurrido apunta otra explicación: *uertisti, Pauline, tuos, dulcissime, mores?* (v. 50) [38]. Comportamiento que le parecería natural dado que había olvidado el cielo de su tierra natal y se había acogido a la hospitalidad de Vascones y otros pueblos de los nevosos Pirineos; de ahí que maldiga a esas tierras causantes, a su juicio, de la amistad perdida: «Que te devasten los cartagineses, que te abrase el pérfido Hanibal, que el exiliado Sertorio vuelva a declarar aquí la guerra» (vv. 54. s.).

Aislado en su mundo terreno y profesando un cristianismo formal (sociológico diría J. Fontaine), Ausonio es incapaz de comprender otro *secessus* que no sea el suyo y el de sus amigos; un *seccesus* bien explicitado en la imprecación dirigida al impío que ha apartado a Paulino de su amistad: «que jamás pueda hacer uso de su voz, que ningún goce le vivifique, que nunca los dulces acentos de los poetas, las variadas modulaciones de una atrayente elegía, los rugidos de las fieras, los mugidos del ganado, los cantos de los pájaros acaricien sus oídos, que no escuche a Eco, oculta en el fondo de los pastoriles bosques, que nos consuela al repetir nuestras cuitas. Que triste y pobre habite los desiertos, que mudo recorra las cumbres alpinas» (XXV, xxvi, 63-70). Difícilmente se puede decir tanto tan sentidamente. Tal es, en suma, el deseo compartido por una aristocracia terrateniente y cultivada. De otro modo lo dejó dicho Paulino de Pella: «Que tenga una alegre mansión y pueda recrearme en torpes banquetes, un esclavo bien nutrido, un fiel camarada, un siervo lustroso, una esposa morigerada y unos hijos de la amada esposa. Dios concede esto a los de intachable conducta, y tales conductas aseguran la vida eterna en los siglos venideros» [39].

Ausonio no puede entender la *seccesio* de Paulino, pero tampoco entiende la de Teón, quien reside en tierras de Médoc. Es éste un personaje del que sólo tenemos noticias por la breve correspondencia que se nos ha conservado en el Epistolario de Ausonio, y trazar su perfil humano y cultural resulta extremadamente difícil dada la vehemencia que el rétor bordelés pone en las cartas que le envía.

Ausonio le tenía en alta estima, hasta el punto de llamarle *carus Theo, dulcis amicus,*

---

38 El sentido de *uertere* en los versos de Ausonio es exactamente el mismo, sólo que de signo diametralmente opuesto, que el que *uertere* tiene en Paulino; *cf.* LIENHARD, J. T.: *Paulinus of Nola and Early Westerne Monasticism*, Colonia-Bonn, 1977, pp. 33 ss.: «He (his conversion, aludiendo a la de Paulino) was both turning away from one way of life and turning to another». Se trata de un radical cambio de orientación que imprime al *secessus*: el *propositum monastichum*. Ese significado es uno de los que tiene el equivalente griego ἐπιστρεφεῖο y ἐπιστροφή, *cf.* AUBIN, P.: *Le problème de la «Conversión». Etude sur un terme commun à l'Hellénisme et au Christianisme des trois premiers siècles*, París, 1963, pp. 22 ss.

39 *Oratio*, 15-19. Oración tradicionalmente atribuida a Paulino de Nola. MOUSSY, Cl.: *Paulin de Pella, Poème d'Action de Grâces et Prière* (SC, 209), París 1974, pp. 211 ss. Fue P. Courcelle quien la restituyó a Paulino de Pella, Un nouveau poème de Paulin de Pella, en *VChr.* ?, 1947, pp. 101 ss. (=*Histoire littéraire des grandes invasions gremaniques*, París, 1964³, pp. 293-302).

carissimus, y prestarle una suma de dinero. En tal alta estima le tenía que confiesa que los tres meses que hace que no le ha visto se le han hecho larguísimos, y que no puede pasar sin él ni siquiera una hora: *Quo sine et hora grauis*. Por lo demás, la carta es fehaciente testimonio del instinto de sociabilidad de Ausonio, pues le urge para que se reúna con él en uno de sus predios, Lucaniaco. Antes estaría dispuesto, dice, a perder la suma de dinero que le adeuda, que verse privado de su presencia (XXV, xiv).

Teón, por su parte, cumplía con una de las reglas de la sociedad tardorromana naturalmente inscrita en esas idas y venidas de una *uilla* a otra para compartir el *secessus*, pues tenemos constancia del envío como presente a Ausonio de ostras y almejas del Médoc; ostras que, por cierto, le parecen pocas al bordelés: *numerabile munus*, pues treinta son las que le ha enviado y no pierde ocasión para reprochárselo en una carta que aprovecha para decirle que es duro de mollera: *Alto mens obesa uiscere* (XXV, xiii).

Ese trato despectivo, al menos aparentemente despectivo, hacia Teón encubre la distancia que separa a ambos a pesar de compartir algunas aficiones, entre ellas la creación poética, por más que Ausonio nos diga que Teón es poeta de plúmbeos versos (XXV, xv) con los que ultraja a las canoras hijas de Mnemosyne, pues no sabe prosodia, ni componer, ni es capaz de aprender (XXV, xii). El despecho del rétor bordelés que se atisba tras el tratamiento que le da tiene el mismo origen, en nuestra opinión, que aquel otro que destila parte de la correspondencia de Ausonio a Paulino; a saber, el saberse privado de la grata compañía de la persona querida y estimada, pues no corresponde en la medida que Ausonio quisiera a las reiteradas invitaciones para compartir asueto, solaz y entretenimientos literarios en sus mansiones campestres.

Debió ser Teón un individuo que, a juicio de Ausonio, vivía extremadamente apartado de la frecuentación humana y dedicado a labores campesinas (XXV, xii). Ausonio se interroga en esta misma carta una serie de actividades a las que acaso se dedicara: *Quam tamen exerces Medulorum in litore uitam?* (v. 16). Si de la interrogación pasáramos al aserto, tendríamos que Teón desplegaba una actividad económica total, pues, además de la dedicación a la tierra, controlaba parte del comercio que discurría por el estuario del Gironde (vv. 17-12), proporcionándole pingües beneficios en dinero (con lo cual no hacía sino mantener la circulación monetaria) pues, como dice Ausonio, compraba productos a bajo precio para venderlos a altos precios. Poseía pesquerías: *Domus omnis abundat litoreis diues spoliis* (vv. 58 s.). Velaba personalmente por la seguridad del entorno (vv. 22-27) pues anda a la caza de ladrones que merodean por los alrededores y se preocupa de erradicar el abigeato. Además, hubo de dedicarse con cierta intensidad a la caza del ciervo y del jabalí (vv. 28-31), lo que trae al recuerdo las *uenationes* a las que tan dado era el pupilo de Ausonio, Graciano.

Son actividades éstas que, si vividas intensa y directamente (y al parecer Teón así las vivía), detraen tiempo para emplearlo en otras ocupaciones; y es esa misma intensidad la que no encaja en el esquema de la *secessio* ausoniana, que se caracteriza por un *sibi uiuere* desde la moderación y la templanza en los aledaños del Parnaso, lejos de la cotidianeidad. De ahí que no desperdicie ocasión alguna para calificar a Teón de *paganus*, de *plebeia pulpa*, y de comerciar para una población pagana y de colonos (XXV, xii). En esa misma medida Teón es, como apuntábamos en páginas anteriores, la prefiguración del señor feudal, del «castellano» con tierras divididas en mansos que explota una población *colónica*, valga la redundancia.

Está claro cuál es, en suma, el pensamiento de Ausonio sobre la *secessio*, bien explicitado en sus reproches a Teón, y en los que dirige a Paulino. Retornemos, pues, a la carta xxvi (vv. 63-70) dirigida a Paulino. Es ella, a través de las imprecaciones lanzadas contra quien ha apartado

a Paulino de su frecuentación, un manifiesto programático del *secessus in uillam* en el que resalta el *sibi uiuere* caracterizado por el poder y el valor de la palabra que se comparte por medio del gusto de los poetas y de las creaciones literarias salidas de aquellos cenáculos. Lo contrario es cuanto aprecia en Teón, también en Paulino, una vida vivida en mudez, en soledad, alejado del trato humano en la medida que no hay espacio para la conversación en torno al divertimento literario; manifestaciones que se complementan con aquellos versos finales de la *Oratio* de su nieto Paulino de Pella y que podríamos compendiar como la vida de un *gentilhomne campagnard*, en frase de R. Etienne. Si el *otium negotiosum* se caracterizaba por la frecuentación humana y el gusto por los divertimentos literarios que propocionaban aquellos cenáculos, en consecuencia la vida propuesta por Ausonio era irreductible con la *secessio* propuesta por el Cristianismo intensamente vivido desde presupuestos ascéticos, sin mesura por consiguiente, desde los que se predicaba un *propositum* monástico. La distancia que separaba a *Primuliacum*, retiro de Sulpicio Severo, de *Lucaniaco*, uno de los retiros de Ausonio, con hallarse relativamente próximos uno del otro[40], es una distancia que, medida en términos de actitudes mentales, es insalvable.

40 FONTAINE, J.: *Sulpice Sévère. Vie de Saint Martin. I.* (SC, 133), París 1967, pp. 32 ss.

Cristianismo y aculturación en tiempos del Imperio Romano, Antig. crist. (Murcia) VII, 1990

EL TÉRMINO *ERGASTULUM* EN LA PRIMERA LITERATURA MONÁSTICA (ss. IV-V)

JUANA MARÍA TORRES
Dpto. Ciencias Históricas
Universidad de Cantabria

SUMMARY

The fundamental object of this study is that of demonstrating that from the last half of the fourth century some of the texts of the monastic literature utilize the term *ergastulum* as a synonym for the monks *cellula.* Due to a semantic assimilation which takes into account the concepts of «isolation», «solitude» and «punishment», certain late latin authors used *ergastula* to designate the private cells of the monks disregarding whether they lived in communities or were anachoretes, giving a metaphoric use to the term. This argumetation departs from other opinions of modern scholars who interpret the *ergastula* as being special cells of punishment according to the original meaning of the word.

La 1.ª decretal del papa Siricio, escrita en el 385 y dirigida a Himerio, metropolitano de Tarragona, contiene diversas prescripciones de carácter doctrinal y especialmente disciplinares, respecto al comportamiento de los fieles y de los miembros del clero[1]. En concreto, el capítulo

1 A partir de finales del s. IV, se nos han conservado algunas cartas de los obispos de Roma, dirigidas a otros obispos de Occidente que les habían formulado consultas sobre cuestiones doctrinales y de disciplina; las respuestas son conocidas con el nombre de «decretales». Una antigua disputa entre especialistas discute si la primera decretal conservada es ésta de Siricio a Himerio de Tarragona, o bien una titulada «Epístola a los galos», atribuida por algunos a Dámaso y por otros al propio Siricio. La prelación en el tiempo de la ep. a los galos fue ya defendida por BABUT, Ch.: *La plus ancienne Decretale,* Paris, 1904, y mantenida especialmente por historiadores franceses como BATIFFOL, P. DUCHESNE, L. y últimamente por PIETRI, Ch.: *Roma Christiana. Recherches sur l'Eglise de Rome, son organisation,*

VI se refiere a los monjes y monjas que han roto su promesa de castidad, y que han dado testimonio vivo de su falta al tener hijos. Siricio dictamina que esas personas sean apartadas de la comunidad monástica y de las reuniones eclesiales, permaneciendo recluidas en sus celdas hasta el final de sus días:

> *...monachos aut moniales... a monasteriorum coetu ecclesiarumque conventibus eliminandas esse mandamus: quatenus retrusae in suis* ***ergastulis****... (ep.* 1, cap. VI).

Pues bien, este pasaje ha suscitado diversas interpretaciones por parte de los estudiosos modernos, en especial por lo que se refiere al sentido que ha de darse al término *ergastulum* en este contexto. Es bien sabido que en la literatura de la época imperial se generaliza esta palabra para denominar las estancias especiales en que vivían los esclavos, casi siempre encadenados o, en cualquier caso, bajo estrecho control del dueño o del responsable de su vigilancia[2]. Con su carta, Siricio evidentemente quiere indicar que los monjes que han cometido esa falta deben pasar el resto de su vida en una celda, aquí denominada *ergastulum,* sin participar en las actividades normales de la comunidad de la que formaban parte. La divergencia de las interpretaciones viene a la hora de valorar qué tipo de celdas eran estos *ergastula,* o, planteado de otro modo, si con la utilización de ese término, el papa pretende significar la celda en que habitualmente vivían los monjes, o hace referencia a celdas especiales «de castigo», habilitadas como tales para estos cometidos. Así, por limitarnos a algunos comentarios recientes. A. Linaje señala que la expresión *in(suis)ergastulis* parece aludir a la reclusión en celdas de castigo[3]; M. Meslin y J. R. Palanque van más lejos aún y se plantean si se trataría de prisiones públicas o de celdas monásticas, donde serían encerrados los culpables arrepentidos[4]; Ch. Pietri parece mostrarse indeciso al respecto, aunque indica que aquí se menciona por primera vez el empleo de *ergastula* para los monjes[5].

Frente a interpretaciones de este tipo, queremos poner de relieve que la utilización del término *ergastulum* para denominar la celda o el lugar retirado donde los ascetas realizaban sus ideales de vida, se había generalizado en la literatura monástica de la época. Ello quiere decir que en el citado pasaje no hay que ver una alusión a la existencia, en los lugares en que estos primeros ascetas llevaban vida comunitaria, de celdas especiales de castigo donde purgasen sus crímenes, y mucho menos que el papa ordenase que se los recluyese en prisiones públicas. Por el contrario, pensamos que Siricio emplea la palabra *ergastulum* de modo metafórico, como

---

sa politique, son idéologie de Miltiade à Sixte III (311-440), vol. II, Roma, 1976, p. 888, not. 2. Por el contrario, la historiografía alemana se ha inclinado tradicionalmente por considerar más antigua la de Himerio. En cualquier caso, la disputa se centra en una docena de años y no tiene mayor interés para nosotros. Hay que hacer notar que la decretal de Siricio es una respuesta a una consulta de Himerio a Dámaso. Éste murió en el entretiempo y fue Siricio quien respondió a la consulta. Sobre estos problemas cf. GAUDEMET, J.: *La formation du droit séculier et du droit de l'Eglise aux IVe et Ve siècles,* Paris 1957, pp. 148 ss. La decretal de Siricio está editada en MIGNE, J. P.: *Patrologia Latina,* t. XIII, p. 1.116 ss., sin aparato crítico, pero no existe ninguna edición posterior.

2 Cf. *Thesaurus Linguae Latinae, s. v. ERGASTULUM,* vol. VI, pp. 756-758.

3 Cf. «Prisciliano y los orígenes monásticos hispanos», en *Prisciliano y el Priscilianismo,* Coloquio de la UIMP, Pontevedra, 1981, p. 95 y not. 67.

4 «S'agit-il de prisons publiques ou de cellules monastiques où seraient en- fermés les coupables repentants?», en *Le Christianisme antique,* Coll. U 2, París, 1967, p. 252, not. 1.

5 «Noter cependant, mentionnés pour la premiere fois les ergastula pour les moines», *Roma Christiana...,* op. cit., vol. III pp. 1.051-52, not. 5.

sinónimo de *cellula*, sin ninguna connotación de «celda especial», distinta de las demás. Además, y a diferencia de lo que indica Ch. Pietri, hay que reseñar que no es en la decretal de Siricio donde se utiliza por vez primera ese término, referido a los monjes.

El primer texto en que hemos podido constatar esa misma palabra, dentro de un contexto monástico, es en una carta de Jerónimo, compuesta en la primavera del 384[6]. El autor estaba describiendo su propia experiencia en el desierto y la multitud de penalidades que sufrió; se ha referido previamente a la *carcer* y a la *cellula* donde vivía, y en este párrafo nos define ese lugar como «el ergástulo de su mísera carne»:

> *Sicubi concava vallium, aspera montium, rupium praerupta cernebam , ibi meae orationi locus, illud miserrimae carnis ergastulum* (ep. 22, 7)[7].

Es decir, la gruta donde el anacoreta se refugiaba es identificada por él con una prisión, con un ergástulo. Si el papa Siricio fue el sucesor de Dámaso en el episcopado de Roma, y éste último vivía aún cuando Jerónimo redactó la ep. 22, puesto que la fecha de su muerte se establece el 11 de diciembre del 384, o sea, algunos meses después de la composición de la carta[8], por consiguiente, no es en la decretal de Siricio donde se registra el primer testimonio de *ergastulum* referido a los monjes, sino en la ep. 22, «a Eustoquio», de Jerónimo.

Otro romano, Paulino de Nola, hace igualmente uso de esa palabra en la epístola 40, 7, fechada en el 398:

> *peccator se... ad flenda et confitenda peccata... intra* ***ergastulum*** *cellulae ... includit* [9]

Alude a los monjes pecadores que, en señal de arrepentimiento, se apartan de la comunidad y se encierran «en la prisión de su celda» para llorar sus pecados. En este caso, las celdas de los monasterios son consideradas, en cierta manera, como las piezas de una cárcel, por cuanto implican de aislamiento y retiro.

Los testimonios de la utilización metafórica de *ergastulum* no se limitan a textos de autores cristianos, sino que poseemos alguno de paganos, como es el caso del poeta Rutilio Namaciano, que vivió en el s. V. Corresponde a un párrafo del poema *De reditu suo,* datado en el 417, en el cual intenta definir a los monjes, o más precisamente a los anacoretas, que iba encontrando dispersos por las islas, a lo largo de su viaje:

> *... (monachi) sive suas repetunt factorum* ***ergastula*** *poenas* (1, 447)[10].

A pesar de lo dudoso del verso [11], creemos que la alusión del autor a los ergástulos, como

---

6 Sobre la cronología de Jerónimo cf. CAVALLERA, F.: *Saint Jérome, sa vie, son oeuvre,* 2 vols., París, 1922; por lo que respecta a la fecha de esta epístola, cf. pp. 24-25, vol. II.

7 RUIZ BUENO, D.: *Cartas de San Jerónimo,* Madrid, 1962, vol. I, p. 164.

8 Cf. CAVALLERA, F.: *op. cit.,* 1922, vol. 1, p. 108, not. 2 y p. 116, not. 4.

9 *P. L.* XXII, p. 347.

10 CASTORINA, E.: *Rutilius Namatianus. De Reditu suo*, Florencia, 1967.

11 P. DE LABRIOLLE manifiesta sus dudas en cuanto al significado del verso y a la traducción de er*gastula* que, según él, puede referirse a «presidios» o a «presidiarios»; cf. *La Réaction païenne, ètude sur la polémique antichrétienne du Ier au IVe siècle,* Paris, 1934, p. 473, not. 3.

lugares de castigo por sus crímenes, se debe poner en relación con las grutas en que vivían, a causa de las condiciones de soledad y sacrificio que las caracterizaban.

Así pues, observamos que escritores de distintos géneros incluyen en sus obras un término ya clásico, sin ninguna originalidad aparente, para designar un concepto que sí resulta novedoso dentro del contexto de la literatura monástica. Y como prueba de la generalización de ese empleo metafórico en los siglos posteriores, disponemos de un texto recogido en otra epístola. Su autor es el obispo Valerio, que vivió en el s. VII, y se trata de la carta que envió a los monjes del Bierzo; en ella resalta las excelencias de la peregrina Egeria y las virtudes que la adornaban, y pretende resumirles el viaje que ésta realizó:

> *... visitans monachorum gloriosissima congregationum cenobia, similiter et sancta anachoretarum* ***ergastula***[12].

En su descripción incluye las visitas a los monasterios, así como a los «santos presidios de los anacoretas». Enlazando con nuestras observaciones previas, que constituyen el hilo conductor de la argumentación, interpretamos que la denominación de ergástulos se aplica a los lugares donde habitaban esos monjes solitarios, y no a ciertas prisiones en las que se encontrarían recluidos.

Por consiguiente, estimamos que los testimonios aducidos pueden resultar concluyentes para afirmar, en contra de otras opiniones, que, a partir de la última mitad del s. IV, algunos textos recogidos de la literatura monástica registran el término *ergastulum* como sinónimo de *cellula.* Debido a una asimilación semántica que tiene presentes los conceptos de «aislamiento», «soledad» y «castigo», ciertos autores latinos tardíos utilizan *ergastula* para designar las celdas individuales de los monjes, ya vivan en comunidad o sean anacoretas, haciendo un uso metafórico de ese término.

Por otra parte, el empleo del término por escritores como Jerónimo, Siricio, Paulino y Rutilio Namaciano, parece dar a entender que el vocablo surgió y se desarrolló en ambientes romanos. Posiblemente, como sugiere su utilización por Rutilio, habría que plantear la hipótesis de que hubiese surgido en los círculos paganos, con sentido despectivo, pues es bien conocida la incomprensión y desprecio que los medios cultos paganos en general, y romanos en particular, manifestaron por el fenómeno monástico en sus orígenes[13]. Si esto es así, esa palabra habría pasado después a los ambientes literarios cristianos de Roma, que la habrían adoptado para liberarla del tono despectivo, y afirmar así la aceptación de los valores inherentes a la vida ascética cristiana. Con posterioridad se habría generalizado su uso en la literatura monástica, como hemos puesto de relieve con la epístola de Valerio del Bierzo.

---

12 DEVOS, P.: «Une nouvelle Egérie», *Analecta Bollandiana,* 101, 1983, p. 68; la carta de Valerio se recoge en el Apéndice de este artículo, y está basada en la última edición de DÍAZ Y DÍAZ, M. C.: int., texto y trad., incluida en el n.º 296 de las *Sources Chrétiennes,* junto con MARAVAL, P.: *Egérie. Journal de voyage (Itinéraire),* int., texto crít., trad., not., índ. y mapas, París, 1982.

13 Cf. TEJA, R.: «Los orígenes del monacato y su consideración social», *II Seminario sobre el Monacato: Monacato y Sociedad, Codex Aquilarensis* 2, Aguilar de Campoó, 1988, pp. 11-31.

Cristianismo y aculturación en tiempos del Imperio Romano, **Antig. crist. (Murcia) VII, 1990**

LA TONSURA COMO OBJETO DE REGLAMENTACIÓN CANÓNICA EN LAS DIÓCESIS DE OCCIDENTE*

ELENA CONDE GUERRI

SUMMARY

The subject of tonsure entered into the christian literature towards the middle of fourth century and it takes root during the fifth and sixth centuries. This article brings together the data related to the subject of hair in the pre-christian era, such as Biblical and Hellenistic-Roman references. It is during the middle of the fourth century when, with the intention of defining the forms of behaviour which distinguish the Christians from the pagans, it is taken into account the hair style. First the monks, and shortly afterwards the secular clergy, enter into the theme. The criterium which directs them to adopt this position emanates from a tradition which the *Liber Pontificalis* dates to the second century during the papacy of S. Anicetus. Vague references to the subject appear in the Synod of Gangra and in the fourth Synod of Carthage in the fourth century, and in the fifth century in the council of Angers and in the first Irish Synod. Tonsure is also mentioned in the second council of Toledo and the second Council ef Braga in the sixth century and, in the seventh century, its undisputed use is mentioned in the fourth Council of Toledo. Hispania plays an important role in its development.

1. AMBIENTACIÓN

La elección del tema de la tonsura eclesiástica dentro de las coordenadas impuestas por el creciente afianzamiento de la Iglesia cristiana en las estructuras temporales de la sociedad bajoimperial no ha sido, en nuestro caso, casual ni tampoco fruto de un hallazgo imaginativo

---

* Por deseo de la autora, este artículo responde fielmente a su lectura, en la sesión de 15 de octubre de 1988.

que quisiera aliviar en cierto modo con un sujeto que suena, quizá, a original o a frívolo la seriedad de este Coloquio donde se han planteado en las sesiones precedentes temas de marcada trascendencia, algunos por reputados especialistas cuya obra escrita todos hemos tenido en la mano más de una vez con admiración.

El tema de la tonsura, así pues, fue descubierto con motivo de una sosegada lectura del epistolario de Paulino de Nola contemplado como fuente histórica para la sociedad que el santo latinista vivió. La mención velada del problema en su carta 23 [1], nos animó a juzgar interesante una ampliación del hecho de dicha práctica en la Iglesia primitiva, cómo surge en el siglo IV siempre con interrogantes todavía abiertos, en qué contacta con el paganismo y cómo evoluciona paulatinamente a lo largo de los siglos V y VI. Máxime que muy pocas veces, que sepamos, la tonsura ha sido objeto de reflexiones de esta naturaleza por parte de la crítica, representando la aportación de Gobillot la más completa como exposición general del hecho a pesar de su relativa antigüedad [2], a la que pueden añadirse las menciones sintetizadas en los Diccionarios y en las obras generales de especialistas en derecho canónico o en historia de la Iglesia [3]. Habiendo acotado, así pues, el campo cronológico desde mitad del siglo IV aproximadamente hasta el siglo VI, y de modo especial el VII para Hispania lo cual es muy importante como luego veremos, también el campo geográfico debía de ser seleccionado ya que es bien sabido de todos Vds. que las diócesis de Oriente y de Occidente gravitan bajo problemáticas bien distintas a partir de la herencia constantiniana. En lo que se refiere al cristianismo, el Oriente abonó desde un principio las controversias intrínsecamente dogmáticas, en gran parte por la implantación tradicional de la filosofía helenística, y la Iglesia tuvo aquí el problema de la herejía, mientras que en el Occidente, con marcadas extensiones geográficas de amplio predominio de una ruralidad reglamentada y más abocado a la historia inmediata de problemas sociales y bélicos, de formas prácticas de vida, las autoridades eclesiásticas se vieron también obligadas a insistir en los aspectos disciplinares y pastorales, por llamarlos de algún modo, que reglamentasen la vida de las comunidades. Esto no implica que las comunidades eclesiales de las diócesis orientales ignorasen o se despreocupasen absolutamente de estos problemas, como ahora se verá, pero hemos podido comprobar que la cuestión de la tonsura bien pronto se destacó como propia o interesante en el Occidente, sin olvidar África, y más concretamente en la prefectura de las Galias dentro de cuyo ámbito administrativo es precisamente en Hispania donde acaba, con el tiempo, por ser meticulosamente reglamentada canónicamente en su forma y estilo capilar, solucionando así, a nuestro modo de ver, un doble problema que entra de lleno en el embrión

---

1 CONDE GUERRI, E.: «Paulino de Nola o la diplomacia antipriscilianista. Comentario a su epístola 23», en *Carthaginensia* (Revista de Estudios e Investigación del Instituto Teológico del Sureste), IV, n.º 5, enero-junio 1988, pp. 21-43.

2 GOBILLOT, Ph.: «Sur la tonsure chrétienne et ses prétendues origines païennes», en *Revue d'Histoire Ecclésiastique*, XXI, 1925, pp. 399-454. El autor remonta, incluso, a ensayos del siglo XVII como el de CHAMILLARD: *De corona, tonsura et habitu clericorum*. Paris, 1659.

3 Vid. la voz homónima en WETZER-WELTE: *Kirchenlexicon*, tom. XI, Fribourg, 1899. KRAUS: *Realenzyclopedie der christlichen Altertümer*, II, Fribourg, 1899. CABROL, F. - LECLERCQ, H.: *Dictionnaire d'Archéologie Chrétienne et de Liturgie*, tom. XV, cols. 2.430-2.443. París, 1953. HASTINGS, J. - SELBIE, J. A. - GRAY, L.: *Encyclopedia of Religion and Ethics*, XII, pp. 385-88. 1974. 2.ª ed. NAZ, R.: *Dictionnaire de Droit Canonique*. Tomo VII, cols. 1.289-1.293. París, 1965. *Lexicon für Theologie und Kirche*, vol. X, cols. 250-51, Freiburg, 1965.

GAUDEMET, J.: *L'Eglise dans l'Empire Romain (IV-V siècles)*. Paris, 1958, pp. 153 ss. ORLANDIS, J. - RAMOS LISSON, D.: *Historia de los Concilios de la España romana y visigoda*. Pamplona, 1986, como obras de guía suficientemente representativas.

argumental de este Coloquio: rechazar cualquier atisbo de paganismo (faceta donde encaja el concepto de *aculturación*, modernísima semántica elegida por los próceres motores de este Coloquio y que respetamos!), y, especialmente, rechazar y anatematizar, lo cual es ya rotundo, cualquier sospecha de priscilianismo, considerado desde final del siglo IV en adelante como la herejía genuinamente surgida y alimentada en Hispania.

2. EL CABELLO LARGO Y SUS RITOS COMO SÍMBOLO REFERENCIAL

Pues bien, ¿qué influencias del paganismo pudo tener en su origen la tonsura, qué mímesis inconscientes de adaptación realizó hasta acabar concretándose en una forma capilar casi gráfica, con una iconología conceptual para los varones totalmente nueva? (puesto que todos saben que es privativa del varón y esta distinción es importante).

Estamos seguras de que en los primeros tiempos de expansión cristiana, la confusión y las vacilaciones no tanto conceptuales cuanto formales, prácticas y vivenciales debían de ser mayúsculas. No es inculpable a nadie ya que el cristianismo antiguo surge y se desarrolla en estrecha convivencia con las estructuras paganas de la sociedad imperial contemporánea. Por ello, la tonsura nos remite en un primer paso al polo opuesto, los cabellos largos, ya que antes de estar reglamentada en su forma, sólo significaba en nuestra opinión carecer de ellos, llevar el pelo corto o casi rapado, *tondere*.

En presupuestos de tipo general, desde la más remota antigüedad los cabellos constituyeron un ornato de las personas sin distinción de sexo (afirmación que resulta básica) y en esto se unen dos mundos tan antagónicos por su religión como son el hebreo (cabelleras de Absalón y de Sansón, vgr.) y el helenístico (los cabellos leoninos de sus *basileis*, símbolo de su carisma de elección divina y también de fuerza interior, de inteligencia. En otro ángulo, la cabellera de Berenice, esposa de Ptolomeo II Evergetes, ofrendada, desaparecida y convertida en constelación, cantada por Calímaco). Sólo en el primer bloque, su monoteísmo como pueblo elegido les prohibía cortárselos no cuando era un acto de propia voluntad sino cuando se corría peligro de caer en la idolatría o en la superstición. Así, *Deuteronomio* 14, 1: «no os haréis incisión ni tonsura entre los ojos por un muerto». *Levítico* 19, 27: «no os rapéis en redondo vuestra cabellera ni cortéis los bordes de la barba». Sin embargo, parece que no era inusual cortarse los cabellos en señal de duelo o penitencia, según testifica, por ejemplo, el profeta Miqueas en 1, 16 hablando de los pecados de Samaría y de la ira de Yahvé que se acerca: «arranca tus cabellos, mésate».

Los dos mundos citados, en principio, consideraban normal el rito de cortarse los cabellos en señal de duelo, especialmente por la muerte de un ser querido, y son numerosos los testimonios literarios, a veces también gráficos, bíblicos y greco-romanos en este sentido. Era desposeerse voluntariamente de un elemento tan personal de belleza que cifraba su importancia simbólica precisamente en su connaturalidad al propio individuo que seguía el ritual, en su ausencia de préstamo, era como ofrecer sintetizado el propio *ego*. Por ello, el cortarse el pelo como ofrenda a la divinidad, como exvoto, o normalmente en secuencias básicas del desarrollo evolutivo del individuo, los llamados tradicionalmente ritos de pasaje, fue siempre la segunda dimensión de este hecho y estuvo muy arraigada en el paganismo: en la pubertad, a los dioses, tanto los varones como las hembras; antes de contraer matrimonio y después del parto, las mujeres; las Vestales, a Juno Lucina antes de ingresar en la cofradía; en ritos funerarios, cabellos ofrecidos

al difunto para su más feliz descanso; o, finalmente, a divinidades de distinta índole pero más frecuentemente ctónicas o fluviales en cumplimiento de votos diversos.

Ésta era, en líneas generales, la realidad del mundo pagano en este punto, siendo tanto el pelo largo o discretamente largo en los varones y en las mujeres, como el cortárselo, hechos conocidos y vivencialmente contemplados por las gentes cristianas que se movían en sincronía.

3. LA REACCIÓN CRISTIANA INICIAL

Llega, no obstante, un momento puntual del desarrollo de la mentalidad cristiana, a la vez que se va incrementando la vida monástica, en que estas prácticas llaman poderosamente la atención de las mentes más capacitadas, los mencionados tradicionalmente Padres de la Iglesia, que se aprestan a informar primero y a dar acto seguido una *interpretatio* de estos usos para avisar de lo ambiguo que pudiera encerrar su simbología sobre todo si de varones se trataba. Además del ya citado San Paulino de Nola, San Ambrosio de Milán, San Agustín y otros escritores cristianos de similar categoría contemplan el hecho, por citarlos tan sólo como ejemplo, siendo en nuestra opinión fuertemente significativo en su caso el pasaje 18 del Comentario al Profeta Ezequiel de San Jerónimo, en que dice «los sacerdotes cristianos no deben rasurarse como los de Isis y Serapis ni cultivar larga cabellera, propia de la lujuria, de los bárbaros y de la gente dada a la violencia», añadiendo que *rasa capita, habet superstitio gentilis.* Es una muestra perfecta que alude a un doble uso histórico y contiene también una doble advertencia: huir de la religión pagana y evitar, por otra parte, toda degeneración en la moral personal del individuo.

La pervivencia de lo isiaco estaba, así pues, ahí (máxime considerando que el *Serapeum* de Alejandría no desaparece hasta el 397) y por ello no es extraña la hipótesis de que fue el monje egipcio San Pacomio el pionero que incluyó en su regla monástica la tonsura a mitad del siglo IV y que lo hiciera influido más o menos conscientemente por la presencia habitual en Egipto de los sacerdotes de Isis que preceptivamente iban rasurados, no poniéndose siquiera de acuerdo las fuentes paganas en el motivo profundo ni en la finalidad de esta marca. Por citar dos ejemplos ilustrativos de épocas muy distintas, Heródoto en II, 36 presentaba motivos de pureza interior y también de higiene, huir de los piojos, mientras que Plutarco en su «*Perì Ísidos kaì Osíridos*» [4], rechaza la idea de que la ausencia de pelo responda al luto por la muerte de Osiris y arguye, parafraseando ideas de la filosofía platónica, que las secreciones de todo lo que crece, como pelo y uñas, son impuras y por ello los sacerdotes isiacos deben ir totalmente rasurados, para ofrecer los sacrificios con una pureza absoluta y total.

Pacomio pudo aconsejar a sus monjes el cabello rasurado o tonsurado por la misma simbología, la pureza, máxime que en su caso sus propias vidas constituían una permanente *oblatio* a

---

4 San Jerónimo dice en su epístola 147 que la costumbre de los monasterios de Egipto y Siria de cortar el pelo a las personas consagradas estribaba en un doble motivo, el no practicar el baño y desconocer las unciones de aceite en la cabeza para evitar el nacimiento de piojos entre la piel y el cabello (*... a parvis animalibus quae inter cutem et crinem gigni solent*). Los motivos higiénicos parecen prioritarios, al menos en esta época en ciertas áreas geográficas. Sin embargo juzgamos que se ha exagerado tradicionalmente la falta de aseo de monjes y ermitas pues si no, se comprende difícilmente la canonización de algunos concilios sobre la necesidad de que varones y mujeres tomen los baños por separado. Es posible que la tal norma fuera paulatinamente condicionada por una evolución de la sociedad cristiana en sí misma.

Dios, aunque, quizá, tampoco estuvieran ausentes los motivos higiénicos[4]. No nos atrevemos a ser rotundas polarizando totalmente la elección.

4. LA PREFERENCIA POR EL CABELLO RASURADO Y LOS PASOS HASTA LA TONSURA CANÓNICA

Si la cabellera larga en los varones tuvo que ser, en principio, aceptada, como se ha visto, por no trasgredir el mensaje bíblico y el peso de la tradición veterotestamentaria en que se interpretaba como símbolo de la castidad de los nazarenos (el ejemplo típico es el de Juan el Bautista), llega un momento en que, insensiblemente, poco a poco, se evidencia la conveniencia de que, en un primer paso preceptivo, se corten el cabello los cristianos que abracen la vida monástica. En un segundo paso, según hemos podido comprobar, quedan igualmente afectados por esto los que deseen ser presbíteros, es decir el llamado clero secular, ya que es sabido que en esta primera época no necesariamente el monje tenía que ser prebístero, sacerdote. Así pues, en los últimos años del siglo IV este consejo no pasó de ser una norma deseable y predicada, seguida por muchos, pero exenta de toda legislación canónica, en la que se aunaban de golpe la conveniencia de que el varón no llevase cabellos largos y la prescripción de que se cortase o rasurase los suyos propios en una imagen de sobriedad y compostura, ya que se indica simplemente *cortar*, pero sin mención alguna a forma, estilo o moda, detalles que vinieron posteriormente de mano de cánones de concilios muy concretos, y esto es importante.

Esta norma, cada vez más creciente a principios del siglo V, se transmitió también ayudada por la difusión propagandística que suponían las *Vidas* de los primitivos anacoretas y monjes, muchos de ellos santos, en las que aquélla aparecía, y que copiadas con intensa frecuencia o repetidas oralmente siempre con fines propedéuticos para la comunidad, iban aderezando con nuevos matices el núcleo original[5]. Pero lo indudable es que desde el precepto paulino en I *Corint.* 11, 14: «es vergonzoso para un varón llevar cabello largo al contrario que es motivo de gloria para una mujer dejárselos crecer», esta enseñanza fue siempre aceptada y corroborada y de esto daría un buen apoyo el *Liber Pontificalis* como testimonio de un momento muy temprano, cuando se dice en la biografía del Papa San Aniceto (155-166) que éste, según el precepto del Apóstol, ordenó que los clérigos no cuidasen ni embelleciesen sus cabellos. Parece indudable que la finalidad primordial era huir de la homosexualidad, no incurrir ni siquiera en el aspecto exterior delator, retocado y acicalado de los cabellos de los *cinaedi*. No obstante, a nuestro modo de ver, la conveniencia de este aspecto sobrio y digno en los clérigos implicaba también el sentido de desprendimiento simbólico que convenía a quien entregaba totalmente su vida a Dios, el cortarse el cabello era como despojarse, a la vez de ese ornato, de uno mismo, de todo peso superfluo que obstaculizase la dedicación plena de su nueva vida. En este sentido, el cristianismo primitivo bien pudo adaptar, calcar o mimetizar el uso pagano de la ofrenda ritual. Unido esto a la exigencia de una integridad en la moral sexual del individuo, defendemos, por tanto, que el acto de la tonsura eclesiástica se muestra como polivalente ya desde sus comienzos.

Más difícil resulta prefijar cómo y por qué exactamente esta práctica se hace oficial y canónica en la vida de la Iglesia. Para desvelar, en la medida de los posible, el interrogante son

5 Las contradicciones no pueden excluirse totalmente, ya que en la de San Hilarión, defensor del monacato en Palestina a final del siglo IV, se dice que sólo se cortaba los cabellos el día de Pascua de Resurrección.

las Actas de los Concilios la fuente indiscutible de información y en este sentido estimamos que el texto de los cánones conciliares es delator, entre líneas, de los cambios de mentalidad que las diversas comunidades iban experimentando y de esta polisemántica implícita a la tonsura que el cristianismo histórico iba asumiendo poco a poco.Y se descubre, no sin cierta sorpresa ante la comparación con las fuentes patrísticas o hagiográficas, que los primeros concilios de Occidente, por ejemplo el de Cartago del 349 que es muy importante, tuvieron una total despreocupación por la tonsura, ni siquiera se exigía a los Obispos, lo que puede significar que el problema no era tal hasta el momento, al menos a nivel oficial. Insistiendo sobre la vida de castidad que debe llevar todo presbítero o bien quien espera, dentro de las *ordines* menores, ser clérigo, y reglamentando canónicamente y al detalle aspectos tan importantes como los concernientes a su matrimonio, si ya existía, o, en su caso, al celibato, a la prohibición de las prácticas de usura o a la sujeción topográfica, por así decirlo, debida a sus metropolitanos (aspectos prácticamente permanentes en toda la legislación conciliar a través del tiempo y que igualmente harán su aparición en Hispania, concilios de Tarragona del 516 y de Gerona del 517, por citar dos ejemplos), nada en absoluto se dice de la tonsura. Sorprendentemente, para iluminar este panorama conciliar en el Occidente, descubrimos que el concilio de Gangra, celebrado en esta localidad de la Paflagonia en una fecha comprendida entre 340 a 370, es un aviso de las diócesis orientales que canonizan por vez primera de modo pastoral contra el rigorismo del Obispo de Sebaste, Eustacio[6]. Entre sus veinte cánones, el doce podría considerarse como homologable de los que en concilios posteriores reglamentarán la tonsura, ya que se define sobre los ropajes e indumentarias varoniles, anatematizando a los hombres que despreciando bajo pretexto de ascetismo los mantos «obéna» que vestía todo el mundo, no usaban éstos sino tan sólo los «peribolaia» o mantos sencillos y rústicos propios de los filósofos. Está claro que el peligro residía en este caso en la contaminación con la filosofía pagana, pero tanto el citado cánon como el diecisiete, que anatematiza a las mujeres que se cortan su cabello para igualarse a los varones con la intención de rebelarse así ante la tutela de sus maridos[7], detectan como una vibración similar ante problemas que también existían contemporáneamente en el extremo Occidente, Hispania donde corría ya el priscilianismo. Es como si hubiera una atracción entre estos polos geográficamente antagónicos y bastante más sensibles a problemas no tanto dogmáticos cuanto rigoristas.

Nada sobre la tonsura, igualmente, en los concilios de final del siglo IV en Occidente: Roma y Milán del 390, Capua del 391, Hipona del 393, Nîmes del 394. Sin embargo, la situación en Hispania es matizadamente distinta, donde el I concilio de Toledo, en la frontera que articula estos años con el siglo V, establece tras sus veinte cánones tradicionales, ya formalmente, *regulae fidei catholicae contra omnes haereses et quam maxime contra Priscillianos,* poniéndonos en aviso de los problemas particulares que por el momento afectaban a las iglesias hispanas, máxime que después del juicio de Tréveris algunas comunidades habían reconocido a Prisciliano como santo y, es más, como mártir. Aunque nada en el citado concilio se dice o se reglamenta sobre la tonsura, es muy importante porque sienta los antecedentes del clima gradual que se creará, en el que más de un siglo después llegará en Hispania a ser reo de anatema el

6 Para las actas conciliares, hemos utilizado siempre los tomos de HEFELE, Ch. J. - LECLERCQ, H.: *Histoire des Conciles d'après les documents originaux.* Paris, 1917, nouvelle traduction française faite sur la deuxième édition allemande. 1.ª ed., Tübingen, 1855. Para los concilios hispanos, VIVES, J.: *Concilios Visigóticos e Hispano-Romanos.* Barcelona-Madrid, 1963. Ed. en colaboración con Tomás Marín Martínez y Gonzalo Martínez Díez.

7 La posible infracción de la legislación civil vigente con esta postura era más trascendente que el atrevimiento a desafiar las modas tradicionales.

clérigo que no estuviese tonsurado conforme a la forma o estilo prescrito en los cánones, precisamente por el peligro de ser identificado con un priscilianista.

Pero siguiendo ahora con nuestro argumento conforme al paso del tiempo, no nos admira que una reglamentación canónica sobre algunos aspectos de la figura del sacerdote, en algunas puntualizaciones prácticamente definitiva, venga de los *Statuta Ecclesiae Antiqua* y sea en el cánon 44 del catalogado tradicionalmente como IV concilio de Cartago del 398. En el umbral del siglo V, así pues, sólo se legisla que «el clérigo no lleve ni barba ni cabellos largos» y en el cánon 45 «no debe llevar adornos ni en sus vestidos ni en su calzado, revelando su profesión por su indumentaria y actitud».

El siglo V, aun presidido en la historia del cristianismo doctrinal por la gran controversia de Efeso y sus antecedentes, vio una actividad conciliar bastante intensa en occidente y ni siquiera el concilio de Angers del 453, que tuvo carácter provincial y se ocupó en sus doce cánones exclusivamente de reglamentaciones clericales, consideró la tonsura en ellos. ¿Podría esto indicar que en la citada extensión diocesana su uso era ya normal, en el sentido de vulgar, y por ello se omite?, o bien, ¿sólo las irregularidades garantizaban el cánon, cuando se intuía o se constataba en la práctica un desvío hacia el paganismo, la herejía o la perversión sexual? Esto último parece razonable y explicaría que, de modo muy distinto al de Angers, el primer sínodo Irlandés, celebrado también a mitad del siglo V salvo opiniones de excepción, prescribió a los clérigos irlandeses «llevar la tonsura romana», es decir la de forma y uso romano, con lo que, en nuestra opinión, les uniformaba ortodoxamente con esta marca, no tanto distintiva cuanto excluyente de paganismo en este caso, frente al estilo de los cabellos rapados que, como se sabe, llevaban los sacerdotes druidas. El cánon informa indirectamente, considerando el silencio de los concilios al respecto, de que la tonsura se aceptaba como normal al menos en el clero dependiente directamente del Obispo de Roma, cuya autoridad reconocida como Papal para todo el orbe católico pasaba precisamente en este momento histórico por un momento clave de afianzamiento.

En el siglo VI, fuera de Hispania, y como muestra de que subsistía el problema de los cabellos y de la indumentaria, hemos recogido el cánon veinte del concilio de Agde (Languedoc) del 506 y el primero del sínodo de Narbona, del 589, que prescriben respectivamente que «el archidiácono cortará los cabellos de los clérigos que cuiden su pelo» y «la necesidad de que los clérigos se abstengan de llevar vestidos de púrpura al ser esto propio de las autoridades civiles y no de religiosos». Se imponía un sentido claro de ascetismo y de huida de las contaminaciones temporales. En Hispania, por su parte, el II concilio de Toledo del 531, bajo el reinado de Amalarico, estableció en su cánon primero que los varones ofrendados desde su infancia a la vida clerical por expreso deseo de sus padres, textualmente, *hoc statuimus observandum: ut mox detonsi vel ministerium electorum contraditi fuerint in domo ecclesiae sub episcopali praesentia a praeposito sibi debeant erudiri, at ubi octavum decimum aetatis suae compleverint annum, coram totius cleri plebisque conspectu volumtas eorum de expectendo coniugio ab episcopo prescrutetur...*(sigue cánon). Es decir, la tonsura, aun sin especificarse su forma, era la impronta, la marca física visible de quienes se estaban instruyendo para abrazar en un futuro definitivamente la vida clerical, cuando alcanzasen la edad adecuada para discernir por sí mismos si preferían el sacerdocio al matrimonio[8]. Si persistían, recibirían el subdiaconado

8 Sobre el interesante problema de estos oblatos en la Iglesia hispana de este momento, ORLANDIS, J.: *La oblación de niños a los monasterios en la España visigótica*, en *Estudios sobre Instituciones monásticas medievales*, Pamplona, 1971, pp. 51-68.

a los veintiún años pero ya antes, en esta su iniciación, debían ir tonsurados. El cánon tercero del I concilio de Barcelona, del 540, recordó nuevamente que «ningún clérigo se deje crecer el pelo o se rasure la barba».

Más adelante, la necesidad renacida de condenar y atajar por siempre el priscilianismo impulsó la celebración del primer concilio de Braga en el 561. Es posible que el deseo unificador patente en la monarquía visigoda, incluso en su parcela sueva, influyese puesto que el lugar de reunión era ya de por sí revelador de un entorno geográfico donde los priscilianistas podían constituir, además de viejos enemigos del dogma, un vehículo de disgregación socio-política. En sus diecisiete cánones representó, así pues, una fuerte refutación teológica de la doctrina priscilianista pero también, canonizando sobre aspectos pastorales y clericales, prohibió en el undécimo que incluso los lectores, orden menor como es sabido, se dejasen rizos (*granos*) *gentili riti,* es decir al modo pagano. Implícitamente, puede verse aquí la afirmación de lo contrario, es decir la exigencia del pelo corto y, probablemente, tonsurado. La tendencia a la unificación armonizaba, desde luego, con el hecho de que el soberano Teodomiro se había convertido ya al catolicismo. Poco después, el cánon 66 del II concilio de Braga, en el 572 durante el reinado de Miro, resulta mayormente clarificador y, a nuestros ojos, casi definitivo. Dice así: *non oportet clericos comam nutrire et sic ministrare, sed attonso capite patentibus auribus et secundum Aaron talarem vestem induere, ut sint in habitu ordinato.* No sólo se prohibe el pelo largo sino que la exigencia del tonsurado debe acogerse a normas muy precisas como es la de dejar las orejas al descubierto, añadiéndose el complemento indispensable al atuendo clerical completo, el traje talar (que excluye evidentemente cualquier otro) a imitación del sacerdote bíblico Aarón. Este paso es fundamental porque, poco a poco, se ha llegado a legislar sobre el *modo*, sobre la *forma* estética y los destalles implícitos a la tonsura en un momento de la Iglesia hispana muy próximo ya al siglo VII en que, como habíamos anunciado al principio de nuestra exposición, la tonsura eclesiástica alcanzará su más significativa valoración polisemántica[9].

El reinado de Sisenando, ya en el siglo VII, tuvo como una de sus metas la institucionalización de los concilios nacionales como procedimiento de unidad entre el monarca y los metropolitanos, algunos de los cuales tenían sus propios criterios frente a la persona real cuya autoridad se define ya como sancionada por Dios. La celebración del IV concilio de Toledo en el 633, bajo la sombra indiscutible de San Isidoro, parecía perseguir estos logros y muchos de sus cánones regularon meticulosamente la disciplina eclesiástica y también puntos doctrinales y litúrgicos tendentes a la unidad eclesial en toda la Península. Esta atmósfera explica perfectamente la naturaleza del cánon 41 que dice textualmente: *omnes clerici vel lectores sicut levitae et sacerdotes detonso superius toto capite inferius solam circuli coronam relinquant, non sicut hucusque in Gallaeciae partibus facere lectores videntur, qui prolixis ut laici comis in solo capitis apice modicum circulum tondunt, ritus enim iste in Spanias haereticorum fuit. Unde oportet ut pro amputando ecclesiae scandalum hoc signum dedecoris auferatur, et una sit tonsura vel habitus sicut totius Spaniae est usus. Qui autem hoc non custodierit, fide catholicae*

9 Con matices simbólicos nuevos a los ya expresados, se pronuncia, por su parte, sobre la tonsura el III Concilio de Toledo, del 589, en que aquélla se prescribe como requisito previo a los varones que soliciten recibir la penitencia, para ahondar en el profundo significado del sacramento. Estos y otros matices similares, RAMOS-LISSON, D.: «Algunos aspectos de la "reconciliatio" de los penitentes en la liturgia hispánica», en *Reconciliacion y Penitencia.* (V Simposio Internacional de Teología. Pamplona, abril de 1983). Universidad de Navarra, 1984, pp. 599-617.

reus erit. Es decir: «todos los clérigos y lectores, así como los levitas y sacerdotes, *tonsurada toda la parte superior de la cabeza, dejarán solamente una corona circular de cabellos en la zona inferior,* no como hasta aquí parece que hacen los lectores en la zona de Galicia, quienes, con cabellos largos igual que los laicos, rapan solamente un pequeño círculo en la parte superior de la cabeza, rito éste que fue efectivamente en Hispania propio de los herejes. Por lo cual, conviene que al objeto de amputar el escándalo en la Iglesia, se suprima esta señal vergonzosa y sean una sola la tonsura y una sola la indumentaria y de toda Hispania su uso. Quien no guardare esto, será reo de la fe católica».

Ya no había duda en la forma exacta de la tonsura, que solo permitiría un discreto círculo de pelo en la parte inferior de la cabeza, estampa que, como es sabido, permaneció fija desde ese momento en adelante en toda la vida de la Iglesia, cuando los Papas la dieron por normal para todos los clérigos del orbe católico dentro de unas coordenadas que se escapan temporalmente de nuestro estudio. Esta forma, así pues, fue sancionada como la tonsura oficial y ortodoxa de la Iglesia frente a la otra forma, la que corría en Galicia y era delatora de herejes que no podían ser otros que los priscilianistas a nuestro modo de ver.

La valoración del dictamen de esta tonsura canónica, en Hispania y en una secuencia cronológica relativamente avanzada, permite obtener unas conclusiones del hecho altamente significativas. En primer lugar, la independencia diocesana que puede observarse en la contemplación y regulación del acto en sí, valorando aquí particularmente el amplio marco geográfico sujeto a la administración eclesiástica, pues cuando algunas comunidades ya la recomendaban, parece que otras ni siquiera la habían contemplado como objeto de controversia. En esta vertiente, es claro el gran protagonismo de Hispania, dentro de las diócesis de Occidente, desde que apunta el problema hasta el expresado cánon del 633. En el que se observa algo tremendamente significativo: la norma canónica no se dicta apoyándose en sí misma, para revalorizar esta tonsura y no otra porque sí, sino para evitar otra, para alejar y anatematizar *la otra.* La terrible realidad vigente es que se repelía en principio, de forma inmediata, el priscilianismo (*ritus iste ... haereticorum*) y en un paso contiguo, pero inmediatamente posterior, el paganismo ya que todo lo priscilianista en sus aspectos externos tocantes a atuendos y prácticas visibles para la sociedad, impactantes u originales como el exceso de austeridad en ropajes o cabellos, el andar con los pies descalzos o el orar desnudo, olían a magia y a paganismo indiscriminado no tanto cuanto a isiaco, por rememorar ahora ideas presentes desde nuestro comienzo.

En principio, podría especularse (ya para terminar) que este modo de actuar de la Iglesia oficial denota una cierta involución en los pasos seguidos hasta los fines que el anatema perseguía ya que, considerando la peligrosa polivalencia que podía representar cierto pelo rasurado a priori (paganismo / cultos de Isis y herejía) y siendo el paganismo la antítesis clara del cristianismo, el concilio IV de Toledo optó, sin embargo, por refutar lo más próximo en la dimensión histórica temporal que era la herejía. No obstante, tal involución es sólo aparente porque lo más urgente para la sociedad del momento y lo que podía frenar el proceso peninsular de unificación total era precisamente la herejía y partiendo de su rechazo el concilio, en un proceso mentalmente lógico, condenó también de forma implícita lo más remoto, es decir el paganismo identificado con aquélla y de cuya supervivencia en las comunidades católicas hispanas del siglo VII y posteriores los cánones conciliares atestiguan tan sólo reminiscencias ceñidas a la magia o a la idolatría tópica, especialmente.

Cristianismo y aculturación en tiempos del Imperio Romano, **Antig. crist. (Murcia) VII, 1990**

LA CONFIGURACIÓN DEL CRISTIANISMO COMO RELIGIÓN CÓSMICA (El testimonio de San Juan Crisóstomo)

A. GONZÁLEZ BLANCO
(Universidad de Murcia)

SUMMARY

Basing his study on the arguments used by Saint John Crisostom against those who refuted his explication of the Bible and of the criteria of the Christian way of life found therein, the author sets out to demonstrate how a new form of Christianism begins to take shape. Its principal characteristics can be conceived as those of a «cosmic religion» based in Nature (a form of Nature done by the faith - it's truth) but at the same time different, at least in dinamism, from the concept of the primitive Christianity, which remained alive up to the days when the Holy Bishop of Constantinople taught.

1. LA RESISTENCIA PAGANIZANTE A LA PREDICACIÓN CRISOSTÓMICA

En la enorme caja de resonancia que ha llegado a ser, en la época en la que nos movemos, el edificio material de las iglesias, cada tema de la vida ordinaria se deja sentir con modalidades propias, según su conexión con la fe cristiana. Se podría pensar que, en principio, el tema de las religiones paganas sería el tema número uno contra el que los predicadores arremeterían sin cesar. Y sin embargo no es así. Estamos en los años en los que el cristianismo acaba por convertirse en la única religión oficial del Imperio, pero la ley no modifica en un solo día la realidad y el proceso temporal que alcanza su climax de interés en la proclamación del cristianismo como religión oficial del Imperio es algo complejo y dura mucho más que la generación que estamos considerando.

Dentro de tal proceso hay un principio que suele dirigir las discusiones: el principio de la

convivencia, establecido en función de la prudencia política de no irritar a quien es tan fuerte o más que tú. Y es esta la razón por la que sería difícil dar la visión que del paganismo tienen los autores cristianos a no ser por los tratados teóricos que apologistas y filósofos cristianos escribieron polémicamente contra sus adversarios ideológicos paganos[1]. Los libros son más asépticos y tienen una masa de lectores menos irritable que los oyentes de los sermones. Estos lo que nos ofrecen es la lucha de la nueva ideología contra los aspectos paganos que aún aparecen en la vida de la comunidad. Es,pues, más sencillo, en los sermones del Crisóstomo, captar lo paganizante que llegar a la objetiva información de la vida pagana de los grupos no cristianos.

Pero hay más: La captación de estos matices de la confrontación del predicador con resistencias paganizantes nos permite captar las tensiones que alientan en la vida diaria de las comunidades cristianas. Ellas nos permiten descubrir las dimensiones dinámicas de la fe cristiano-católica y los condicionamentos que la hacen agresiva o que colorean su agresividad.

2. POLÉMICAS CON LOS PAGANOS

De una manera general se puede decir que el comportamiento en la vida civil era una especie de confrontación continua en la que se luchaba por el prestigio y la dignificación de la propia confesión. Así fué en el caso de la sedición antioquena, como el santo afirma sin ningún recelo[2].

En ocasiones se habla de la disponibilidad del cristiano para defender su fe frente a los paganos[3]. Hay libros de los paganos escritos contra los cristianos que corren por la ciudad[4]. La postura pagana en general era ver con la razón las diversas afirmaciones de la fe cristiana y aceptarlas o rechazarlas según encajasen en sus módulos: la crucifixión no cabía, pues no se aceptaba como digna de Dios[5], postura a la que el apologista responde apoyándose en los milagros que muestran un punto de vista superior[6].

Se puede decir que el combate entre cristianos y paganos se desarrolla en un clima de confrontación de dos racionalismos: el pagano, cuyos puntos de referencia son los valores de la cultura clásica, en la que de diversas maneras se han racionalizado las «maravillosas» historias

1 La bibliografía sobre la polémica pagano-cristiana es amplia y variada. Podemos citar: LABRIOLLE, P. de: *La Réaction païenne. Etude sur la polémique antichrétienne du Ier au VI siècle*, Paris 12 edición) 1950 (la primera edición es de 1934; COURCELLE, P.: «Propos antichrétiens rapportés par S. Augustin», *Recherches Augustiennes* I, 1958, pp 180ss; COURCELLE, P.: «Critiques exégétiques et arguments antichrétiens rapportés par Ambrosiaster», *Vigiliae Christiannae*, XIII, 1959 133-169; VITTINGHOFF, F.: «Zum Geschichtlichen selbsverständniss der Spätantike», *Historische Zeitschrift* vol 198, 1963, 529-574; MOMIGLIANO, A. (ed): *Il conflitto tra paganesimo e cristianesimo nel secolo IV*, Torino 1968 (la obra original en inglés es de 1963; y dentro de esta misma obra es especialmente importante para nuestro punto de vista el artículo de COURCELLE, P.: «Polemiche anticristiane e platonismo cristiano da Arnobio a sant'Ambrogio», *Ibidem* 165-197; OPELT, I.: *Die Polemik in der christlichen lateinischen Literatur von Tertulian bis Augustin*, Heidelberg 1980; GONZÁLEZ BLANCO, A.: 'Las nuevas coordenadas de la polémica pagano-cristiana a fines del siglo IV: el caso de Prudencio», *La religión romana en Hispania*, Madrid 1981, 419-426; SÁNCHEZ SALOR, E.: *Polémica entre cristianos y paganos a través de los textos. Problemas existenciales y problemas vivenciales*, Madrid (ed. Akal) 1986.

2 *Ad pop. Ant.* XVII, 2, PG 49, 175.

3 *In Jo.* XVII, 3-4, PG 59, 112.

4 *In Jo.* XVII, 4, PG 59, 113.

5 *In I Cor.* IV, 1, PG 61, 31; *In Mt.* LIV, 5, PG 58, 538.

6 *In I Cor.* VII, 8-9, PG 65-68.

de sus dioses y mitos; y el cristiano cuya fuerza se apoya en la fe, extendida como un milagro sin precedentes y que tiene una estructrura interna racional que es la que hay que implantar en la sociedad. Examinemos algunos aspectos de esta «racional estructura de la realidad»

2.1. **La existencia de Dios**

El tema no se discute. Es algo tan evidente para unos y otros que el mismo planteamiento debe huirse[7].

2.2. **La creación**

El Crisóstomo recoge a veces la afirmación de Pablo en la carta a los Romanos según la cual los gentiles no descubrieron al Creador [8]. Especificando tal afirmación y al ofrecer explicaciones positivas parece ser que abundaban los casualistas[9], los que atribuían la creación a algún demonio[10], que debe ser identificado con el otro dios de los dualistas[11]; o simplemente dicen que el mundo es inmortal[12]; o de modo más general se aduce el testimonio de los filósofos paganos que dicen que de la nada, nada surge[13]; o que ha sido hecho de materia subyacente[14].

Reduciendo todas estas sentencias a una explicación unitaria, parece que la afirmación bíblica de la creación se oponía a las concepciones paganas de la eternidad del mundo material y de la acción demiúrgica del dios pagano, concebida en diveresas maneras por las diversas escuelas, y reducida a afirmación demoníaca en el lenguaje crisostómico. De todas formas no parece que la polémica haya sido muy fuerte a nivel metafísico ya que eran otros más concretos los intereses del pueblo y los del predicador, como veremos, y son esos intereses diversos los que orientan el curso de la discusión y la forja de las ideas.

2.3. **La encarnación**

El tema de la encarnación puede ponerse en relación con el de la crucifixión. Suscitaban la risa de los paganos[15].

2.4. **La justicia de Dios**

Aquí ya entramos en campo más polémico. Tanto en la dimensión de la justicia escatológica

7 *Daemones non gubern. mundum* I, 8, PG 49, 258.
8 *In Rom.* XII, 5, PG 60, 501; *In Act.* XXXVIII, 4, PG 60, 273.
9 *In Gen.* III, 3, PG 53, 35s; *In Gen.* VII, 4, PG 53, 65; *In Jo.* VIII, 2, PG 59, 67.
10 *In I Cor.* XVIII, 3, PG 61, 148.
11 *In Jo.* VIII, 2, PG 59, 67.
12 *In Mt.* XXXIV, 4, PG 57, 403.
13 *In Hebr.* XXII, 1, PG 63, 154.
14 *In Gen.* VII, 4, PG 53, 65.
15 *In diem nat.* 6, PG 49, 358 (*Cfr. supra* nota 25).

de Dios como en el de la interpretación del acontecer histórico. Mucho más polémica porque es mucho más omnicomprensiva. La fe en la vida del ultratumba juega un papel fundamental en el planteamiento de la moral cristiana y la interpretación de la marcha de la historia está en la base de las teorías que se den sobre la relación del creyente con su Dios. Examinemos por separado estos aspectos.

2.4.1. **Polémicas sobre la justicia de Dios en el más allá**

Las posturas de los oyentes del Crisóstomo o de sus presuntos adversarios abarcan un abanico de diferentes posibilidades. Y en primer lugar están los que desonfían o dudan de todo lo que no se ve y se preguntan si alguien había venido de allí para contarnos lo que allí sucedía[16]. Desde otro punto de vista había adversarios que negaban que tras la muerte algo sobreviviera y ese algo tuviera que rendir razón de sus actos[17].

El tema de la resurrección está en el centro de la controversia contra los maniqueos quienes afirmando que la materia es mala no podían aceptar la resurrección como premio[18]. Pero, al parecer, también entre los cristianos había quienes no creían en la resurrección[19], fundamentando su rechazo de tal idea en la imposibilidad de volver a recoger el mismo cuerpo[20]. Otros cristianos pensaban que no todos resucitarían[21].

Pero el problema grave, aquello que tenía más preocupados a los cristianos debía ser sin duda el de la existencia y eternidad del infierno. Desde luego el paganismo no había conocido en sus doctrinas nada semejante. Una cosa es el admitir una existencia indestructible en figura de sombras y otra muy distinta el admitirla en total plenitud de ser, con clara conciencia y con tormentos rabiosos y sin fin. Parece que la idea no cuajó sin dificultad en el pueblo cristiano. Las razones de la resistencia son múltiples. En primer lugar no parece muy compatible con la benignidad de Dios, según arguían algunos[22].

Frente a tal modo de razonar el Crisóstomo razona con la letra de la Escritura[23] y apoyado en tal letra repite la doctrina como algo ya conseguido y que no se puede discutir[24] y se queja cuando los oyentes no le hacen caso[25]. Pero lo más interesante es la manera de exponer la conveniencia racional de que el infierno exista. Es conocidísimo el pasaje en el que, tras enarrar los horripilantes cuadros que ofrecía la mendicidad en aquellos tiempos, nuestro orador exclama como algo que se cae por su peso:¡cómo no va a haber infierno!. Para dejarle hablar con sus propias palabras: «¿Y aún me preguntas que por qué hay infierno? No me lo vuelvas a repetir. Pregunta más bien ¿Y cómo es que sólo hay un infierno? Pues de qué suplicios no son dignos

16 *In Mt.*. XIII, 5, PG 57, 215-216.

17 (*De Fato et Prov.* IV PG 50, 763.

18 *In Act.* II, 4-5, PG 60, 31-32.

19 *In I Cor.* IV, 6, PG 61, 38; *In Eph.* XXIV, 2, PG 62, 170.

20 *In I Thess.* VII, 2, PG 62, 436.

21 *In Hebr.* XIX, 1, PG 63, 140; *In I Petr. cap.* 1. 6-8, PG 64. 1053.

22 *De perfecta caritate* 7, PG 56, 287; *In Jo.* XXVIII, 1, PG 59, 161; *In I Cor.* IX, 1, PG 61, 76; *In II Thess.* III, 1, PG 62, 479; *In I Tim.* IV, 1, PG 62, 521; *In Philem.* III PG 62, 717; *In Hebr.* XXXI, 2, PG 63, 215.

23 *In Mt.* XI, 5, PG 57, 198; *In Rom.* XXV, 5, PG 60, 635.

24 *In I Thess.* VIII, 2, PG 62, 441-442.

25 *In Coloss.* II, 4, PG 62, 314.

éstos que ocasionan un espectáculo tan cruel e inhumano y ríen de unos hechos que a ellos y a vosotros debieran haceros llorar...»[26]

O el otro pasaje que, como ideología, está en la base del que acabamos de citar: «Habrá un exámen pormenorizado de todo y, si superas al prójimo en un poquitín, por muy poco que ello sea, Dios no dejará de tenerlo en cuenta. Y así parece que hay ya un precedente de épocas pasadas: Lot, en efecto, era justo, pero no tanto cuanto Abraham. Ezequías también pero no tanto como David. Y lo mismo todos los profetas, pero no tanto como Juan. ¿Dónde están, pues, aquéllos que con tanta diligencia se empeñan en que no haya gehenna? Piensen que si no, todos los justos disfrutarán de los mismos bienes, por poco que unos superen a los otros (*una estrella supera a otra en gloria* como dice la Escritura —*I Cor* 15,41-) ¿Cómo van a gozar los pecadores de los mismos bienes que los justos? Semejante confusión ni un hombre la cometería, mucho menos la va a hacer Dios»[27].

Así pues, en el cuadro mental de los cristianos se va forjando una estructura de justicia divina al modo de la justicia humana, cuadro que encuentra la resistencia de otras concepciones, pero que se va imponiendo al calor de una dimensión monolítica y metafísica de la fe, que es uno de los rasgos característicos de la metamorfosis de la cultura en este siglo. Pero tal cuadro lleva consigo toda una toma de posición en torno a la justicia de Dios en el mundo presente. Veamos la polémica.

2.4.2. *La justicia de Dios en este mundo*

Son innumerables los pasajes que en las obras del santo se enfrentan con el problema. Y es difícil dar una sistematización de los mismos ya que en la mayoría de ellos se pueden constatar casi todos los motivos que vamos a distinguir.

Tal abundancia de pasajes polémicos nos pone ante el hecho de una situación de tensión social. Si no hubiera habido una realidad de pobreza y dolor agobiantes no hubiera sido tema de cada día el de la angustia de la pobreza y del dolor[28].

Pero no todo se agota con la constatación de una tensa situación social. Se constata una aguda hipersensibilidad del problema en el orden intelectual. Se entreven sutiles disputas exegéticas sobre pasajes de la Biblia que tienen subyacente una disputa de filosofías y de antropologías religiosas: ¿Tuvo Dios la culpa de la muerte de los inocentes?[29] ¿La tuvo de la muerte de los guardianes de Pedro y Sila?[30] En un pasaje el predicador recoge la formulación de principio que establecían los adversarios: Si alguien peca aquí, aquí es donde tiene que ser

26 *In I Cor.* XXI, 6, PG 61, 177.

27 *In Rom.* XXXI, 4, PG 60, 672-673; *In Mt.* XXXV, 4, PG 57, 418 funciona el mismo pensamiento:la retribución exige castigo en el más allá.

28 *Daemones non gubernate mundum* 5, PG 49, 251-252; *Quod nemo laeditur* 1, PG 52, 461; *In Gen.* XLV, 1, PG 54, 415; *De Anna, sermo* V, 3, PG 54, 672; *In Ps.* VII, 7-8, PG 55, 91-92; *In Ps.* VII, 16, PG 55, 105; *In:Ego DOminus* 4, PG 56, 147; *In I Cor.* XXIX, 6, PG 61, 248-249; *In I Cor.* XXXIX, 7, PG 61, 342; *In Philip.* VIII, 3, PG 62, 242; *In Philip.* XII, 3, PG 62, 274y cuando el santo con mucha frecuencia invita a saber soportar el dolor es porque hay mucho p.e. *In Ephes.* VIII, 8, PG 62, 66.

29 *In Mt.* IX, 1, PG 57, 90-175.

30 *In Eph.* VIII, 6, PG 62, 63.

castigado[31]. En rigor esta hipersensibilidad intelectual es otra manifestación de la tensión social. Veremos luego cómo la gente rehusa aceptar principios de actuación apoyados únicamente en valores trascendentes; pero lo distinguimos y subrayamos porque nos permite entrar en otras posturas intelectuales que explicaban la concepción del mundo y del orden.

A nivel general el tema está entretejido y fundamentado en posturas filosóficas. Algunos opinaban que la marcha del mundo está regida por los demonios3[2], o, de otro modo, decían que era gobernada por un poder adverso a Dios[33]. Otros discutían si la providencia llegaba hasta la luna[34] o si se extendía a las cosas generales[35]. Otros con filosofía más popular se contentaban con decir que el vientre era la causa de todos los males[36].

Constatamos,pues, un mundo doliente y angustiado que se preocupa de los problemas de su existencia y que se los plantea a nivel filosófico[37]. Pero lo que nos interesa más aquí son las soluciones que va dando el Crisóstomo. Agrupándolas por capítulos tendríamos:

En primer lugar podríamos decir que la estructura de la religión se va haciendo concreta y realizada en este mundo. Ya no es una espera en la venida del Señor. Esta idea permanece, pero transformada[38], y lo que se acentúa ahora es una religión racional con todos sus elementos estructurales ordenados y debidamente razonados. Es característico el pasaje siguiente: «Cree que existe un Dios justo y no creerás en una génesis injusta. Cree en un Dios providente y no creas en una génesis que todo lo domina; cree que hay un castigo y reino y no creas en una génesis que nos roba lo que hay en nosotros, sujetándonos a la necesidad y a la fuerza. No siembres, no plantes, no hagas servicio militar, no hags nada en absoluto: si todo es obra de la génesis, ocurrirá lo que haya de ocurrir. ¿A qué vamos a rezar? ¿Para qué quieres ser cristiano si la génesis es una realidad? No tienes responsabilidad. ¿Y de donde vienen las artes? ¿Acaso de la génesis? Si, por cierto, dirá alguien, y ha sido determinado por el hado que uno se haga sabio con su trabajo. Pero muéstrame a alguien que haya aprendido su arte sin trabajo. Cierto que no podrás: por lo mismo es claro que no ha aprendido por razón de la génesis, sino por obra de su trabajo. Y dice otro: ¿De donde le viene a ese criminal la riqueza, si no la heredó; mientras que aquel otro, tras haber trabajado con todo ahinco sigue siendo pobre? De todo esto discuten sin cesar, hablando siempre de riquezas y pobreza, y nunca hablan del vicio y la virtud. No quiero, sin embargo, que me sigas hablando de esto, sino muéstrame que un hombre que se afanase por el bien se haya envilecido o a otro que siendo perezoso y negligente se haya mejorado. Es claro que si el hado tiene fuerza, mostrará su poder en los asuntos de más valor, como son la virtud y el vicio, no en las riquezas y en la pobreza. ¿Y de donde le viene a uno el estar enfermo y a otro el gozar de buena salud? ¿A uno el ser honrado y al otro el verse sumido en la mayor deshonra? ¿De dónde viene el que a uno las cosas le sucedan razonablemente mientras que a otro todo le sale mal? Si dejas de pensar en la génesis lo sabrás. Cree con firmeza que es Dios quien todo lo dispone y todo se te aclarará. Pero dirás:» no puedo; el trastorno tan

---

31 *In Mt.* XXXVI, 4, PG 57, 418.

32 *Daemones non gubernare mundum* I, 6, PG 49, 253-254.

33 *In Jo.* VIII, 2, PG 59, 67. Quizá haya queponer en relación con esto el que algunos maldijeran a los ángeles: *In Dan.* VIII PG 56, 235.

34 *In Ps.* CXXXIV, 3, PG 55, 392.

35 *In Ps.* CXXXIV, 4, PG 55, 392.

36 *In Mt.* XIII, 2, PG 57, 211.

37 Incluso los ricos tenían necesidad de justificarse con la Biblia en la mano por ser ricos: *In: Domine non est in homine* 3, PG 56, 158.

enorme que reina por doquier no permite ni siquiera sospechar que haya providencia. Si todo es obra de Dios ¿Cómo voya creer que un Dios bueno va a dar riquezas al deshonesto, al criminal, al raptor y, en cambio, no las va a dar al hombre bueno? ¿Cómo voy a creer eso? Es preciso creer con la realidad ante los ojos». En efecto. Pero si, por hipótesis, todo es obra de la génesis, ¿es justo o injusto? «Injusto», me dirás. ¿Y quién la hizo? ¿Acaso Dios? «No, dirás, sino que es ingénita». Pero ¿cómo va a obrar tales cosas siendo ingénita? Hay contradicción. Ciertamente que no son obra de Dios. Preguntemos quién hizo el cielo. Dirás: «la génesis». ¿Quién la tierra, el mar, las estaciones? ¿Y va a haber sucedido que en las cosas inanimadas haya puesto un orden tan excelente, una concordancia tan espléndida, y, en cambio, en nosotros, que somos el fin para el que todo eso se hizo, haya puesto un orden absolutamente al revés? Es como si alguien procurase tener una casa maravillosamente adornada y no se preocupara en absoluto de sus criados... Dirás:»todo es obra del acaso». ¿Y como un orden tan excelente de las cosas pudo ser obra del acaso?. Y me argÜirás:»Y cómo es que unos son ricos, sanos e ilustres y lo han conseguido por rapiña, por herencia o por violencia? ¿Por qué deja Dios que los malos prosperen?». Porque no es aquí donde da a cada uno su merecido, sino en el siglo futuro. Allí es donde me tienes que argüir que se da algo semejante. Pero me dirás: «Entretanto veo lo que pasa aquí, no pregunto lo que sucederá allí». Por eso no entiendes el problema. Porque tienes intereses creados. Si al margen de toda pasión debieras anteponer los bienes eternos a los temporales, mucho más lo harías si te dejaras llevar de una pasión limpia. Por eso te mostró que los bienes de aquí son nada y son indiferentes, puesto que de no ser indiferentes no se los daría a los malvados. Dime ¿Acaso no es indiferente el ser negro o alto o bajo? Pues también las riquezas son indiferentes...»[39].

Por este texto citado se ve claramente que la religión está iluminada por el sentido de la esperanza, pero tal esperanza tiene que dar una explicación de la situación aquí en la tiera, del valor de las cosas concretas, que es lo que se discute. En la primitiva comunidad, el tema no se discutía. Se prescindía en aras de una esperanza que todo lo resolvería sin dificultad y sin tardanza. Ahora, en cambio, la religión tiene que prestar atención al valor de las cosas y esa lucha es el primer punto que queremos poner de relieve. Y la primera solución o valoración de la realidad presente ya la hemos visto: es indiferente y todo depende del modo como se use esa realidad. Esta idea expresamente recalcada y expresada en bello lenguaje filosófico la repite el Crisóstomo más veces[40].

Esta religión que presta atención a los problemas de la historia, iluminada por la esperanza de la escatología, tiene una realización mística. Y tal mística se asienta sobre la fe en la creación y en la bondad de todo[41]. En segundo lugar, no sólamente son buenas las cosas, sino que Dios es bueno y benigno para con los hombres. Tras de recoger la queja y la objeción a la bondad y la justicia de Dios el santo expresa así su visión de la realidad: «yo no solamente digo que Dios es benigno, sino que nada hay más benigno que El. ¿A cuántos hombres de toda edad ves enfermos de elefantitis? ¿A cuántos ciegos desde la infancia hasta su vejez? A otros ciegos en el curso de la vida, otros pobres, otros encarcelados a trabajos en minas, otros enterrados en una catástrofe, otros muertos en la guerra. ¿Es que todo esto, pregunto, proviene de la benignidad? ¿Es que no podría haberlo impedido, de haberlo querido? Y no lo quiso, sino que lo permitió. «Eso es», me

38 *In I Cor.* XXXIX, 7, PG 61, 342; *In Hebr.* XXI, 3, PG 63, 151.

39 *In I Tim.* I, 3, PG 62, 507-508.

40 *In I Cor.* XXIX, 5, PG 61, 248-249; *In I Cor.* XXXIX, 7, PG 61, 342-343; *In Ps.* VII, 7-8, PG 55, 91-92.

dirás. Pero ahora te retuerzo el argumento: ¿Por qué hay algunos que no nacen ciegos? No te voy a responder hasta que no me prometas que has de dejarte iluminar y que una vez iluminado has de emprender una vida recta. No es misión tuya el resolver tales cuestiones: no es, en efecto, una cuestión de placer intelectual. Y si resolvieras este problema, en seguida se plantearía otro. La Biblia es un abismo de problemas. Por lo cual no os acostumbreis a buscar soluciones, sino más bien no os pregunteis nada en absoluto, pues de otro modo jamás terminaríamos»[42].

Es claro que esta postura «irracionalista» del santo sólo lo es a primera vista. Como veremos más adelante, por lo menos las líneas madres de la solución las busca al tratar de resolver el problema del mal. Cuando dice que hay que acabar de discutir, aparte del principio general de que Dios es trascendente a la comprensión humana que añade a continuación, está pensando en que lo importante es participar en el combate de la vida, como también declara acto seguido. Y en qué consiste ese combate es algo muy conocido en la predicación crisostómica: remediar con caridad y limosnas las necesidades43.

Esta mística, como acabamos de decir, no es irracional, sino que se preocupa de establecer unas líneas de solución para los problemas teóricos que se plantean. Ya hemos visto justificar el infierno eterno en razón de una pretendida justicia y también hemos visto discutir el tema de providencia o hado, tema que vuelve a su boca insistentemente[44]. Su fe se apoya en el poder de Cristo debidamente demostrado[45] y las aparentes contradicciones se justifican siempre atendiendo a los designios más altos de Dios que en virtud de fines a conseguir actúa como médico, como juez o como labrador[46], o como Padre, que es más profundo y cercano[47].

Pudiéramos extendernos en los puntos señalados, pero quizá no sea necesario. Es importante recoger la panorámica: la historia es el campo de la acción de la religión, pero los criterios para juzgar lo que ocurre no son humanos, sino trascedentes. Así la historia tiene un sentido, pero tal sentido amenaza con destruir la objetividad de la historia.

2.5. **El problema del mal**

Es otra dimensión de algunos de los aspectos ya apuntados. No hace el Crisóstomo un tratado sistemático del problema del mal. Ni lo vamos a hacer nosotros aquí por él. Limitándonos a recoger los pasajes en los que polemiza por el problema del mal a nivel teológico-filosófico descubrimos algunos rasgos dignos de atención.

Presentamos una selección de textos agrupados en torno a tres puntos de discusión. El primero ya ha quedado señalado en el párrafo anterior y se trata de la razón por la que Dios permite el mal. El crisóstomo responde, igual que San Agustín: para que los malos se conviertan, para que con su castigo sirvan de ejemplo a los demás o por otras muchas causas[48].

---

41 *In Gen.* IV, 4, PG 53, 43.

42 *In Act.* XXIII, 3-4, PG 60, 181-184; *cfr. Ad eos qui scandalizati sunt, cap.* II PG 52, 483; *Ibidem* cap. XIV pp. 52, 514; *In Ps.* XLIV, 9, PG 55, 196.

43 *In Prov. cap.* XIV, 31, PG 64, 701.

44 *In Ephes.* XIX, 3, PG 62, 131.

45 *In Mt.* XV, 7, PG 57, 232; *In Hebr.* XXI, 3, PG 63, 151.

46 *Daemones non gubernare mundum* I, 5, PG 49, 251s.

47 *In Ps.* CXXXIV, 3, PG 55, 329.

48 *In II Tim.* VI, 1, PG 62, 629.

En una segunda línea de ataque más profundo hemos de situar las objecciones de los que atribuyendo el mal en el mundo al demonio y, siendo cristianos y aceptando la teología del santo en torno al diablo, se preguntan: ¿Y por qué Dios no eliminó al demonio que, si es la causa del mal; eliminado, se habría acabado el mal. El Crisóstomo responde unas veces que así los que vencen serán coronados con mayor gloria[49] o siinplemente que eso son pretextos y que lo que hemos de hacer es luchar[50].

En línea con estas objecciones hemos de colocar las de aquéllos que decían que la causa de todo mal fué la ley puesta por Dios de no comer del árbol del paraíso[51] o más en general que la culpa del pecado es Dios por haber dado la ley[52].

Finalmente en un tercer grupo podemos enumerar aquellos pasajes que de manera explícita o indirecta negaban la libertad humana. Unos por razones teológicas, porque dice la Biblia que no está en el poder del hombre el dirigir sus caminos[53]; o bien presenta otras sentencias en igual sentido como *Jer.* 10,24: «Corrígeme Señor, pero con tino no con tu ira, no sea que quedemos pocos»[54]; o prácticamente como se ve en el caso de Pablo en el que se muestra cómo Dios convierte a quien quiere y así no somos libres[55] y sin citar la Biblia opinaban simplemente que «si Dios quiere, ya me convertirá El»[56].

3. UNA INDUCCIÓN MERAMENTE INDICATIVA

Hemos presentado el problema. Ha sido una mera iniciación al tema. Se podría ampliar y profundizar en las dimensiones antropológicas de la polémica o quizá mejor pudieramos llamar la «dialéctica» del raciocinio para la creación de un cosmos para la convivencia. Muchos temas darían abundante materia: la absorción del mundo de lo político en la ideología unitaria que se está formando[57]; las nuevas categorías «científicas» y el problema de la magia[58]; la polarización de los rivales y muy en concreto la definición de los grupos ortodoxo y heréticos[59]; la nueva moral etc.

En todos los casos la constante es que una integración religioso-metafísica sale de la historia para convertirse en algo físico, ontológico, constitutivo de la realidad. El centro de la religión

---

49 *De diabolo tentatore* II, 1, PG 49, 259.

50 *In:Oportet haereses esse* 2, PG 51, 255.

51 *In Gen.* XIV, 4, PG 53, 115.

52 *In Gen., sermo* VIII, 1, PG 54, 617.

53 *In: non est in homine* 1-2, PG 56, 155-156.

54 *In: Domine non est in homine* 4, PG 56, 159.

55 *De mut.nom.* III, 5, PG 51, 141.

56 *De mut. nom.* III, 6, PG 51, 143-144.

57 GONZÁLEZ BLANCO, A.: «Cristo, rebelde político, según San Juan Crisóstomo», *Estudios eclesiásticos* 211, vol. 54, 1979, 539-570; Id., «El concepto de POLITEIA en San Juan Crisóstomo. Prolegómenos a su teología sobre La Ciudad de Dios», *Sandalion. Cuaderni di Cultura Classica Cristiana e Medievale* (Sassari, Italia) 3, 1980, 251-282; Id., «Metamorfosis de la filosofía política en el pensamiento de San Juan Crisóstomo», *Anales de la Universidad de Murcia. Filosofía y Ciencias de la Educación*, XXXIX, 1980-81 (edic. 1981), 59-103.

58 GONZÁLEZ BLANCO, A.: «El problema de la ciencia en el Bajo Imperio: San Juan Crisóstomo y el Hermetismo», *Hispania Antiqua* VIII, 1978, 201-214.

59 GONZÁLEZ BLANCO, A.: «Herejes y herejías en la configuración del pensamiento de San Juan Crisóstomo», *Romanitas-Christianitas. Untersuchungen zur Geschichte und Literatur der römischen Kaiserzeit. Johannes Straub zum 70 Geburtstag am 18 Oktober 1982 gewidmet*, Berlin 1982, 553-585.

sigue siendo Dios, pero un Dios cuya teología tiende a formularse con categorías estáticas, cuyo reino ya se ha establecido y los grados de su realización son meramente cuestión de tiempo. Frente a la vivencia de esperanza y espectación en el primitivo cristianismo, lo que comienza a dominar es la contemplación de un orden bien definido en el que existimos y en el que hay esperanza, pero no hace falta que haya espectación: el reino de Dios ya se ha establecido desde toda la eternidad. El aspecto de revelación progresiva y de instauración gradual se ha perdido de vista. Es un reino «cósmico». La historia de la revelación y de la salvación fué algo que acaeció una vez para siempre y que una vez realizada deja de tener sentido. La pedagogía divina de la revelación y salvación deja paso a la pedagogía del aprendizaje de acatamiento del orden establecido.

Veamos cómo.

4. UN CRISTIANISMO «CÓSMICO»

Tras el proceso de configuración de la Iglesia, que dura varios siglos y que sería polémico y aquí es innecesario tratar de delimitar, en este final del siglo IV, terminada la controversia arriana, se puede decir que la faz del cristianismo es diversa de la que pudo haber ofrecido en épocas anteriores.

Hay una fe, cuyo contenido se ve más por la oposición a los diversos herejes «que en la historia han sido», que por una formulación concreta, simple y específica. Pero evidentemente también está cuajando en formulaciones concretas. Y sobre todo condiciona la evolución ulterior de la vida eclesial.

La primera condición que impone esa fe es la interpretación de la Biblia. Han pasado los tiempos en los que los exegetas cristianos iban a aprender metodología en las escuelas judías[60]. Ahora la Biblia se ha convertido en algo sagrado con valor por si mismo y que queda justificado por la existencia de la Iglesia, de la que es instrumento fuera de toda discusión. No se puede discutir la pertenencia a la misma del Antiguo ni del Nuevo Testamento[61]. Toda la historia contenida en los libros sagrados es real, como es real la Iglesia a la que todo se ordenaba[62]. Su

60 HERGENRÖTHER, Ph.: *Die antiochenische Schule und ihre Bedeutung auf exegetischem Gebiete, Würzburg 1866;* KIHN, H.: *Die Bedeutung der Antiochenischen Schule auf dem exegetischen Gebiete nebst einer Abhandlung über die Ältesten christlichen Schulen*, Weissenburg 1866; NASH, H. S.: «The Exegesis of the School of Antioch», *Jour. Bibl. Liter.*; Ph de Barjeau, *L'Ecole Exégetique d'Antioche*, Paris 1898; HARRENT, A.: *Les ecoles d'Antioche*, Paris 1898; NELZ, H. R.: *Die theologischen Schulen der morgenländischen Kirchen während der sieben ersten christlichen Jahrhunderte in ihrer Bedeutung für die Ausbildung des Klerus, Bonn 1916;* BARDY, G.: *Recherches sur St. Lucien d'Antioche et son Ecole*, Paris 1936; GUILLET, J.: «Les exégéses d'Alexandrie et d'Antioche. Conflict ou malentendu?», *Recherches de Science Religieuse*, XXXIV, 1947, 257-302; PEPIN, J.: «A propos de l'histoire de l'exégese allégorique: l'absurdité, signe de l'allégorie», *Studia Patristica (Oxford)*, Berlin 1957, 395-413; LUBAC, H. de: «A propos de l'allégorie chrétienne», *Recherches Science Religieuse*, XLVII, 1959, 5-43; CROUZEL, H.: «Recherches sur Origèn et son influence», *Bulletin de Litterature Ecclesiastique* n. 1, 1961, 3-15 y 105-113; LANGE, N. de: *Origenes and the Jews*, Cambridge 1976.

61 *Cfr.* por ejemplo: *In Rom.* XII, 2, PG 60, 497. Sobre los que rechazaban el N.T. *cfr. In Hebr.* XIII, 1, PG 63, 103.

62 Contra los que interpretaban de maneras falsas diversas cuestiones *cfr.: In Gen.* XIII, 3, PG 53, 108 donde el santo defiende que el paraíso está en la tierra; *In Gen.* XIII, 4, PG 53, 110: sus ríos son verdaderos ríos; *In Gen.* XV, 2, PG 53, 121: la historia de la costilla es real y no significa la generación de todas las cosas; *In Gen.* XXIV, 6, PG 53, 213: ni hay por qué pretender buscar sentidos profundos a los números bíblicos que son historia concreta y real; *Arg. In Psal.* PG 55, 534.

sentido es claro y literal[63] y es palabra que se cumple[64]. No hay contradicción entre sus historias[65]. Y cuando los paganos toman en broma o se burlan de las historias bíblicas[66], los ricos emplean la Biblia para justificar sus riquezas[67] o las gentes se excusan de leer la Biblia alegando que eso es cosa de monjes[68], él santo reprende tales posturas como ajenas a la recta consideración de libro.

No es una casualidad que el Crisóstomo emplee ordinariamente la palabra FILOSOFÍA para designar la vida monacal, que es la vida cristiana por antonomasia. El cristianismo de ha absolutizado y sapiencializado. Hay un orden interno en las cosas y nuestra fe no es mas que el descubrimiento de tal orden. No hace falta buscar. La excesiva curiosidad puede ser mala[69] ya que no son nuestros esfuerzos los que nos hacen conquistar la verdad. El tema de la gracia se apunta en muchos lugares del Crisóstomo[70], pero aquí lo que nos interesa recoger es únicamente los pasajes en los que el santo habla de un modo general de NUESTRA FE, o bien del CRISTIANISMO.

Es la fe, en efecto, la que define no sólo a los creyentes[71], sino también a los no creyentes o herejes que son designados como enemigos de la verdad[72]. Y aunque es cierto que se pretende que la fe se saca de la Biblia: «No vamos a discutir sola la frase *No es el hombre dueño de sus caminos*, sino también toda la serie del contexto: para quién se pronunció todo el pasaje, quién lo pronunció, a quién, por qué causa, cuándo y cómo. No basta decir que una cosa está escrita en la Escritura, ni tomar aisladamente al margen y separadamente de las Escrituras divinamente inspiradas las frases sueltas, independientemente del resto del texto y de la secuencia del párrafo y jugar con ellas con excesiva licencia y confianza. De este modo es como en nuestro tiempo se han introducido muchos dogmas perversos habiendo persuadido el diablo a los más negligentes para que se sirvieran falsamente de testimonios aislados de la Escritura. No basta,pues, decir «Está escrito en la Escritura», sino que hay que leer toda la secuencia, ya que si arbitrariamente la interrumpimos o cortamos las relaciones por las que las palabras están unidas entre si, muchos dogmas malvados surgirían»[73]. Aunque esto es cierto, la verdad es que los dogmas se justifican con la Biblia pero se han ido formando o al menos aclarando en las polémicas entre los diversos grupos religiosos. Y ha sido la polémica la que ha llevado a definirlos.

El resultado es que el apelativo de «cristiano» es algo muy característico, que el santo aplica sólo a los que participan de su fe[74], una fe que para extenderse no necesita de violencia ya que

---

63 *Cfr. In Mt.* XXXVI, 3, PG 57, 416: Las profecías hay que tomarlas como suenan así Cristo había de venir a la tierra y no hay que subentender «a los infiernos» etc.

64 *In Mt.* XV, 3, PG 57, 226: La tierra prometida a los mansos es tierra real y no inteligible; *In Gen.* IX, 3, PG 53, 78: El santo tiene que responder a la objección de los paganos de que el hombre de hecho no ha dominado la tierra a pesar de la promesa bíblica del paraíso.

65 *In Mt.* I, 4, PG 57, 18: no hay discordancia entre los cuatro evangelios.

66 *In: In faciem ei restiti* 2, PG 51, 373: los paganos se mofaban de las disensiones entre Pedro y Pablo.

67 *In Ps XLVIII. 4* PG 55, 505.

68 *In Ephes.* XXI, 1, PG 62, 150.

69 *In Gen.* XIII, 4, PG 53, 110; *In Gen.* XV, 2, PG 53, 121.

70 *In Cor* VII, 8, PG 61, 65 etc.

71 *De S. Droside* 2, PG 50, 685: los gentiles acusan «nuestra fe».

72 *In Gen. sermo* I, 1, PG 54, 581; *In Jo.* XVII, 4, PG 59, 112: *nos veritatis cultores.* Las otras opiniones que no van según la fe cristiana se llaman *dogmas perversos: In Ps.* CXL, 6, PG 55, 437.

73 *In:non est in homine* 2, PG 56, 156.

74 *De S. Babyla* 3, PG 50, 537; *In Mt* XV, 9, PG 57, 235.

lo hace por medio de la persuasión, mediante palabra y mansedumbre mientras que el error abandonado a si mismo se deshace[75]; los milagros comprueban esa verdad de la confesión cristiana[76], sin quitar, empero, la libertad de creer[77], ni por supuesto la de actuar, lo cual explica los fallos morales de la comunidad cristiana[78].

Así pues el cristianismo se está convirtiendo en la dimensión metafísica de la realidad. Se prescinde del factor subjetivo y de la consideración antropológica de la fe para atender sólo a la «verdad» abstracta, que se da por supuesto que es única y una. Estamos ante un cristianismo que no admite compromisos y frente al cual los hombres o se sitúan en uno de los grupos definidos a los que el tal cristianismo se opone y que se agrupan en las tres categorías clásicas de «paganos, herejes y judíos», o bien se pliegan al mismo fervorosamente o se dejan integrar en los cuadros sociológicos de éste de una manera superficial, acusando fuertemente los modos de pensar paganos[79]. Es en relación a estos cristianos mal integrados como se plantea más abiertamente el tema del influjo del paganismo.

---

75 *De S. Babyla* 3, PG 50, 537: el «error» es el paganismo.

76 *De mut. nominum* I, 5, PG 51, 121.

77 *De mut. nominum* III, 5, PG 51, 141; *Ibidem* III, 6, PG 51, 143.

78 *In Jo.* LXXII, 4, PG 59, 395: «Cuando los gentiles nos ven en disensiones nos llaman `pernicie del orbe'».

79 No sólo hay disensiones entre los cristianos. Muchos de ellos muestran una gran dificultad en dejarse arrastrar por lo que el santo les presenta como ideal de vida: no quieren alejarse de los banquetes de la sociedad (*In Ps.* CXL, 8, PG 55, 439; *In Act.* XXVII, 3, PG 60, 207 ni de las compañías que el predicador califica de «malas» (*In Ps.* CXL, 9, PG 55, 441. Se muestran negligentes y dejan pasar dias y meses sin hacer penitencia (*In Mt.* XXIV, 4, PG 57, 305 y ofrecen resistencia a la conversión a pesar de que el santo les arguya que sus ángeles custodios están llenos de tristeza (*In Hebr.* XXIV, 4, PG 63, 165. Las pinturas que en ocasiones hace el santo pueden ser caricaturas, pero muestran bien a las claras la masa de cristianos convertidos al calor de las circunstancias: «La iglesia no debe ser lugar de coloquio sino de doctrina. Pero ahora en nada se diferencia del foro; y si no es mucho decir, quizá tampoco del teatro: los que aquí vienen visten de una manera más lasciva e impúdica que los que van allí; a quien busca la manera de conquistar a una mujer, ningún lugar le parece más apto que la iglesia; y si hay que vender o comprar, la iglesia es el lugar más adecuado que el foro. Hablan más allí de tales temas que en las mismas tiendas. Incluso para maldecir y oir maldecir parece que ocurre más aquí que en el foro; y si quieres enterarte de la política y de la marcha de los asuntos militares, no vayas a las audiencias ni a las tertulias de los hospitales (casas de médicos): aquí se informa de todo con más detalle» (*In I Cor.* XXXVI, 6, PG 61, 314.

Cristianismo y aculturación en tiempos del Imperio Romano, **Antig. crist. (Murcia) VII, 1990**

ALGUNOS ASPECTOS DE LA CONFRONTACIÓN CULTURA PAGANA-CULTURA CRISTIANA EN EL TRATAMIENTO DE LA MUJER EN LA OBRA DE S. AGUSTÍN

CIRIACA MORANO
C.S.I.C. Madrid

SUMMARY

The purpose of this study of the position and the role of women as recorded in the works of St. Agustin, is to establish the diferences between the pagan cultural heritage and the Christian influences. The classical Greek and Latin cultures were characterized by a dominant androcentrism which meets head on with the new Christian influences. After an analysis of the texts of Agustin the author discovered the existence of a certain tension between the two points of view: on one hand, the idea of women being inferior, based on the Platonic and Neoplatonic influences: and on the other hand, (the Christian view as expressed in the texts of S. Agustin) the equal status shared by men and women, not only as Children of God but also in the married state.

El problema de distinguir las influencias paganas en la transmisión y vivencia del cristianismo de lo que es el mensaje típicamente cristiano en su más pura originalidad, o, formulado de otra manera, el problema de detectar los niveles de inculturación del cristianismo y diseccionar lo esencial del mensaje cristiano de sus adherencias paganas, es un reto difícil para un investigador de la materia.

Los estudios generales sobre el tema subrayan a veces lo que hay de herencia y tradición, a veces insisten en la originalidad del mensaje, pero lo que ninguno niega es el hecho de la existencia de elementos paganos en la transmisión cristiana, tengan éstos la importancia que tuvieren.

Los mismos escritores cristianos de la antigüedad se plantearon el tema o aludieron a él desde distintas perspectivas; Lactancio, *Divinae Institutiones;* Justino, I *Apologiae* LXVI, 4; Clemente de Alejandría, *Protrepticus* XII, 120; Firmico Materno, *De errore profanarum religionum* XXI, 1; XXII, I.

Aunque el tema es difícil, creo que es de enorme interés abordarlo y creo también que queda mucho por hacer en este campo. No voy a negar lógicamente la trascendencia de los estudios generales, pero me parece especialmente importante el ir haciendo esta tarea de discernimiento a través de estudios parciales, pues lo que se pierde de visión de conjunto puede ganarse en exactitud en las conclusiones.

Desde este supuesto me he planteado el estudio de algunos aspectos del tratamiento de la mujer en la obra de S. Agustín, con el propósito de distinguir lo que hay de herencia cultural pagana y lo que hay de específicamente cristiano.

La elección del autor queda justificada a la luz de la magnitud de su obra y de su persona y, sobre todo, por la relevancia que su pensamiento ha tenido en la creación de la cultura de occidente.

El tema de la mujer me parece especialmente interesante en el momento actual en que nuestra sociedad se ha planteado como nunca la necesidad de una progresiva dignificación de la mujer, y en un momento también en que las preguntas sobre dónde tiene sus raíces la marginación femenina y dónde los primeros impulsos de su promoción, revisten particular importancia.

El debate entre aceptación o rechazo de la cultura pagana matizó y condicionó el pensamiento de quienes iniciaron la reflexión teológica en la primitiva cristiandad. Los Padres orientales y los occidentales se inclinaron a uno u otro lado de la balanza: rechazo total de la cultura pagana o valoración positiva. Pero sea cual fuere su postura afectiva en relación al tema, no podían desprenderse del hecho de su formación inicial gestada en la cultura grecolatina.

Es un hecho de gran importancia que todos los Padres de la Iglesia latina recibieron la formación que preconizó Cicerón y codificó Quintiliano; los mismos poetas, los mismos historiadores y los mismos moralistas, estudiados según los mismos métodos, han presidido su formación. Si a esto se añade que la mayor parte de ellos entraron tardíamente en la Iglesia, se comprenderá sin dificultad que la cultura occidental haya nacido, dentro de esa cultura pagana, de las ordenaciones internas a la que era imprescindible someterla para cristianizarla.

En el tema que nos ocupa, el tratamiento de la mujer, la cultura grecolatina se caracterizó por un marcado androcentrismo, típico de todas las culturas patriarcales. La sociedad, la política y el derecho obstaculizaban todo intervencionismo de la mujer, cuyo estatuto social era similar al del niño, siempre bajo la tutela de alguien, bien el marido o bien el padre; más aún, las diferentes antropologías, en concreto la platónica y la aristotélica, consideraban a la mujer como un ser inferior al hombre y hasta desde el punto de vista biológico se confirmaba esta inferioridad. Los literatos recogían plásticamente esta sensibilidad social y así Euripides, expresando en la tragedia las más hondas pulsiones del ser humano, hace decir en su *Medea* a una mujer: «Entre todos los vivientes somos las mujeres la raza más abyecta».

Por el contrario el cristianismo aportaba una visión absolutamente innovadora de la mujer en la que ya no tenía sentido la discriminación por razón del sexo ya que, según la revelación de Jesús, todos los hombres son igualmente hijos de Dios. Esta idea igualitaria estaba ya esbozada en el *Génesis* cuando se habla de que el hombre ha sido creado a imagen y semejanza de Dios, si bien en la exégesis de este texto se dieron diversas interpretaciones, según veremos más adelante. Por otra parte Jesucristo testimonió vitalmente en muchas ocasiones la consideración

que la mujer le merecía hasta el punto de desconcertar a sus contemporáneos con actuaciones que rompían los esquemas tradicionales de comportamiento.

S. Agustín en concreto fue formado según los ideales de la cultura clásica grecolatina y esta formación aparece como sustrato evidente a lo largo de toda su obra. Por otra parte, en el debate a que aludíamos antes sobre la adhesión o repulsa a la cultura pagana, él adopta una postura de clara valoración positiva, por lo que no duda en incorporar a su reflexión teológica todo lo que de riqueza y lastre le proporciona su propia formación cultural. Por esta razón, en la formulación de su pensamiento teológico y de su antropología se encuentra en muchas ocasiones en tensión entre lo que su propia formación cultural y el contexto social le ofrecen, y la fidelidad a lo genuinamente innovador de lo cristiano. Esta misma tensión podemos referirla a su concepto de la mujer.

Los principios de la antropología de S. Agustín se encuentran dispersos en muchas de sus obras, pero es en *De Genesi contra Manichaeos* y en *De Genesi ad Litteram* donde de una forma sistemática y como en un todo coherente se delinea la imagen del hombre y de la mujer. En ambas obras S. Agustín aporta su propia interpretación del relato escriturístico de la creación al comentar los pasajes 1,27 y 2,27 y 22 de *Génesis*; distingue en su comentario dos momentos, uno el de una creación virtual de los seres, realizada fuera del tiempo, a la que alude *Génesis* 1, y otro una creación actualizada en el tiempo por la formación de los cuerpos. Por la creación fuera del tiempo Adán y Eva están ante Dios y entre ellos mismos en una situación de igualdad, pero en el tiempo Adán precedió a Eva, ya que ésta fue formada de una costilla de Adán.

Este planteamiento inicial va a enfocar decisivamente toda la reflexión agustiniana sobre la relación hombre-mujer. La creación simultánea para los dos seres, referida sólo al alma, establece una relación idéntica entre cada uno de ellos y Dios creador, ya que ambos fueron creados a imagen y semejanza; pero la formación del cuerpo en el tiempo indica claramente la dependencia de la mujer con respecto al hombre. Esta dependencia no afecta sólo al origen de la mujer, sino que es símbolo del tipo de relaciones que debe establecerse entre los dos sexos. La armonía en las relaciones humanas consistirá, por tanto, en que el hombre mande y la mujer obedezca. Esta armonía, en opinión de S. Agustín, es querida por Dios siempre que esté presidida por el amor. Sólo cuando el pecado del hombre introduce una disfunción de manera que la obediencia se transforme, por la falta de amor, en servidumbre, se altera el orden natural y se contraviene la voluntad divina.

Muchos son los textos en que de una forma u otra se vincula al orden natural esta relación de dominio-obediencia del hombre y la mujer, recuérdese entre otros *Questiones in Heptateuchum* 1, 153: «Es también de orden natural entre los seres humanos que las mujeres estén sometidas a los varones y los hijos a los padres, porque también ahí se expresa esta norma de justicia: que la razón más débil sirva a la más fuerte. Pues ésta es la clara justicia entre los que dominan y los que sirven, que quienes son superiores en razón, superen en dominio».

Por la creación fuera del tiempo Eva, como Adán, es *homo* (*homo* sería este caso el término neutro para designar al hombre y la mujer), pero por la creación en el tiempo Adán es *vir,* varón, y Eva *femina,* mujer, términos opuestos que designan la especificidad de los sexos; el término *femina,* que es tanto como decir «varona», procedente del varón, expresa un nivel de inferioridad.

A partir de esta diferenciación léxica inicial se articula todo un sistema de oposiciones léxicas según el cual lo femenino se identifica con los elementos inferiores y lo masculino con los superiores siempre que se utiliza el lenguaje alegórico; y así el elemento inferior del alma es femenino, el superior viril, la lucha de la carne contra el espíritu se compara a una casa en la que

la mujer domina al marido (cf. *De Genesi contra Manichaeos* 2, 11, 5). Mujer, carne, elemento inferior del alma se oponen al hombre, espíritu, elemento superior del alma. Estas ideas quedan claramente expresadas en los siguientes textos:

«Pablo presenta también a los varones el ejemplo de una cosa inferior y no sólo de una cosa superior como es Dios. No les dice tan sólo: varones, amad a vuestras mujeres como Cristo amó a la Iglesia, que es un ejemplo superior, sino que añade: los varones deben amar a sus mujeres como a su cuerpo, que es un ejemplo inferior» (*De Continentia* 9, 23).

«Lo mismo que en el alma hay un elemento que domina, tomando las decisiones, y otro que se somete a obediencia, lo mismo vemos que la mujer ha sido hecha corporalmente para el hombre» (*Confessionum libri* 13, 32, 47).

La mujer, como acabamos de leer en el último texto, no sólo ha sido formada del varón, sino para el varón. Desde la interpretación que S. Agustín hace del dato bíblico de la creación del hombre, la razón de ser de la mujer es prestar al varón la ayuda de que éste tiene necesidad. Esta ayuda se concreta exclusivamente en la procreación: «Mas si se pregunta para qué era conveniente esta ayuda, probablemente ninguna otra cosa encontramos a no ser la generación de los hijos, así como la tierra es una ayuda para la semilla, puesto que de una y otra nacen las plantas» (*De Genesi ad litteram* 9, 11, 19). Y en esta tarea de la procreación la mujer ayuda al hombre pasivamente, como la tierra que recibe la semilla.

Esta inferioridad de la mujer en el papel de la procreación justificará en contrapartida su escasa intervención en la transmisión del pecado original. Es Adán quien trasmite el pecado ya que es el único elemento activo en el acto de la procreación.

Sin duda la visión que Agustín tiene de la mujer está influenciada por la filosofía platónica y neoplatónica. Platonismo y neoplatonismo ejercieron una influencia decisiva en la formulación del pensamiento teológico de S. Agustín de tal manera que llega a afirmar en *De Genesi contra Manichaeos* 20, 43: «Confío hallar entre los platónicos la doctrina más conforme con nuestra revelación». La definición del hombre, dialécticamente justificada por Platón y reasumida después por Plotino: el hombre es un alma que se sirve de un cuerpo, dejó honda huella en la filosofía agustiniana.

Pues bien, esta interpretación dualista de Platón inspira en gran parte el concepto que Agustín tiene de la mujer.

Como decíamos antes, en la antropología de Agustín lo masculino se identifica en el lenguaje alegórico con el espíritu, con el elemento superior del alma, frente a la mujer, identificada con la carne y con el elemento inferior. La organización dualista supone la relación dominio-sumisión.

También, a la luz de este dualismo, la actividad de la procreación, propia de la corporalidad, queda desprestigiada, y, al ser la procreación la única finalidad terrestre de la mujer, queda de rechazo también desprestigiada la mujer.

Pero, por otra parte, a lo largo de la obra de S. Agustín se pueden extraer una serie de datos que colaboran a la elevación de la mujer en cuanto a que es considerada no como inferior al varón, subrayando la diferenciación de sexos, sino en toda la grandeza de su dignidad de persona humana. Y en este sentido Agustín lucha por abstraer una visión cristiana relativamente nítida del condicionante contexto socio-cultural que le tocó vivir.

Agustín subraya ya desde el momento de la creación la igualdad fundamental del hombre y la mujer a los ojos de Dios, por cuanto que ambos están hechos a imagen y semejanza de Él.

El primer Padre latino que expresa claramente que la mujer es imagen de Dios es S. Agustín.

Tanto peso tenía la tradición cultural menospreciadora de la mujer, que Pablo en I *Cor.* 11, 7 dice: «El varón no debe cubrir la cabeza porque es imagen y gloria de Dios, mas la mujer es gloria del varón»; y S. Ambrosio aún formula más claramente la exclusión de la mujer en este tema ya que llega a afirmar que el varón fue hecho a imagen de Dios, pero no la mujer.

S. Agustín sin embargo, glosando el texto de Pablo, afirma en varias ocasiones que la mujer posee también la imagen de Dios aunque (y aquí el peso del platonismo se manifiesta de nuevo) sólo en el alma, (cf. *De Genesi ad Litteram* III, 22, 34): «Sin embargo la mujer, que es mujer solamente por el cuerpo, se renueva también ella misma según la imagen de Dios que la creó, por el conocimiento de Dios en el espíritu de su mente, donde no hay varón ni hembra... igualmente en aquella creación del hombre y conforme a aquello por lo que la mujer era también hombre, ella misma fue hecha a imagen de Dios, pues tenía mente propia y del mismo modo racional».

En *De Trinitate* XII, 7, 9 y 10 afirma: «Según el *Génesis* es la naturaleza humana en cuanto tal la que ha sido hecha a imagen de Dios, naturaleza que existe en uno y otro sexo y que no permite poner aparte a la mujer cuando se trata de comprender lo que es la imagen de Dios».

Y en la misma obra XII, 7, 12, al comentar el mandato de Pablo de que las mujeres cubran su cabeza con un velo en la asamblea cristiana, S. Agustín dice: «Porque la mujer difiere del hombre por su sexo, el rito religioso ha podido figurar, bajo este velo corporal, la parte de la razón que se humilla dirigiendo las cosas temporales. Se ve por esto que la imagen de Dios no reside más que en la parte del alma que se refiere a las razones eternas, las contempla y se inspira, privilegio que evidentemente pertenece no sólo a los hombres, sino también a las mujeres».

Mujer y hombre no sólo son iguales a los ojos de Dios porque desde el momento de la creación ambos fueron hechos a su imagen y semejanza, sino también porque a ambos les espera un destino igualmente dichoso: en la resurrección los niveles de igualdad serán restaurados definitivamente ya que el cuerpo femenino, inferior según Agustín en el orden temporal, será transformado en un cuerpo espiritual; este cuerpo será sexuado, pero en él la fecundidad, causa de la inferioridad de la mujer, no tendrá razón de ser (cf. *De Civitate Dei* XXII, 18): «El organismo femenino subsistirá, pero no para su uso antiguo, sino dotado de una belleza nueva, belleza que no excitará la concupiscencia, ya desaparecida, sino que servirá para glorificar la sabiduría y la clemencia de Dios, que ha hecho lo que no existía y ha librado de la corrupción lo que ha hecho».

Bien es verdad que estas declaraciones de igualdad no llegaron a tener demasiadas consecuencias en el ordenamiento social de la sociedad cristiana antigua y aún hoy queda mucho por hacer. Tampoco en la obra de Agustín se encuentran claramente defendidos y casi ni aludidos los que podrían ser derechos de la mujer en el orden temporal como consecuencia de su dignidad personal, pero sí creo interesante destacar el planteamiento declaradamente igualitario que hace Agustín de los derechos y deberes de los cónyuges en el matrimonio cristiano. Así en *De bono coniugali* 6 expresa primero de un modo general la reciprocidad de estos deberes y la refiere luego en concreto a la promesa de continencia: «Están obligados según esto los esposos a cumplir fielmente los deberes de la unión conyugal con recíproca donación... y por ello deberán en cierto modo convertirse uno en esclavo del otro para ayudarse a soportar las flaquezas de la carne, de tal manera, que si uno de los esposos decidiera guardar perpetua continencia, no podría realizarlo sin el consentimiento expreso del otro».

En caso de adulterio él reclama una situación de igualdad para hombre y mujer, pidiendo

para ambos la misma exigencia de vínculo mutuo basada en la indisolubilidad del matrimonio: «Yo no veo cómo le puede estar permitido a un hombre que haya despedido a su mujer adúltera, casarse con otra mujer, mientras que le está prohibido a la mujer, que ha dejado a su esposo adúltero, tomar otro marido» (*De bono coniugali,* 7, 7).

Y en *adulterinis coningiis* I, 8, 8 afirma en el mismo sentido: «Si la ley es igual para los dos cónyuges, se sigue que uno y otro cometen adulterio volviéndose a casar, incluso si es la fornicación del uno o la otra la que los ha separado. Así pues la ley es igual». Agustín se refiere a la ley de Cristo como la fundamentadora de la identidad de tratamiento para los dos cónyuges.

Todas estas declaraciones de la igualdad de derechos y deberes del hombre y mujer en el matrimonio son absolutamente innovadoras en relación a la legislación pagana de la época.

En síntesis, y a manera de conclusión podríamos decir que en el tratamiento de la mujer Agustín paga un gran tributo a la herencia cultural y al contexto social de su momento pero, al menos en los aspectos de que hemos hablado antes: igual dignidad a los ojos de Dios, comunidad de destino final, reivindicación de derechos igualitarios en el matrimonio, gracias al pensamiento teológico de S. Agustín se produjo un avance, quizás el único posible, en el lento camino de la restauración de la dignidad de la mujer.

Pero también es verdad que a lo largo de los siglos este pensamiento, abstraído de su contexto, ha supuesto en ocasiones un freno a la evolución en el interior de la Iglesia. La autoridad de S. Agustín ha respaldado sus afirmaciones en todos los campos y en éste en concreto con una fuerza moral tal, que ha cerrado a veces los caminos a toda crítica. Y en esta situación es especialmente conveniente afirmar la necesidad de leer los textos en su contexto.

Cristianismo y aculturación en tiempos del Imperio Romano, **Antig. crist. (Murcia) VII, 1990**

LOS ARGUMENTOS DE OROSIO EN LA POLÉMICA PAGANO-CRISTIANA

PEDRO MARTÍNEZ CAVERO

SUMMARY

In his *HISTORY*, Orosius attacks the pagans, developing some arguments that we study here. He compiles from other author's works the misfortunes that took place in history and compares them with the ones of his time, affirming that the former are seen as less grave for having become literary topics. He rests importance to the fall of Rome in 410 and fills the narration with providential facts. He also defends the antiquity and universality of Christianity, as well as the unity of the history of all the humanity, which he articulates around the theory of the four Monarchies of Daniel. The Roman Republic is deprived of its myth but he appraises Augustus'monarchy, integrating some pagan concepts in the Christian vision of history. He finally demonstrates that Christianity is not the cause of the decadence of Rome because the Empire itself is the product of Christianity.

Las décadas finales del siglo IV ven sucederse acontecimientos políticos y culturales de gran trascendencia en el camino que lleva a la suplantación del paganismo. Si su prohibición en el año 391 supone el triunfo político del cristianismo, queda aún por consumar su triunfo social definitivo, la eliminación sistemática de todos sus competidores. En este período, Símmaco había protagonizado la oposición más sonada al cristianismo antes de que Teodosio pusiera la libertad de conciencia fuera de la ley. Pero el antagonismo pagano-cristiano va a revitalizarse en los primeros años del siglo V al calor de la amenaza que gravita sobre la capital del Imperio. Finalmente, en el año 410 Alarico saquea Roma y no son pocas las voces que acusan al cristianismo. Roma había caído y el mito de la ciudad *aeterna* se desmoronaba. Pero además,

Roma había caído precisamente en tiempos cristianos[1]: prohibido el culto a los antiguos dioses e implantado el culto al Dios cristiano, la desventura había penetrado dentro de los muros de la ciudad.

Orosio, preocupado en sus dos primeras obras —escritas en 414 y 415— por controversias teológicas[2], entra de lleno, en 417-418, en la polémica con el paganismo de la mano de san Agustín[3]; al tema dedica los siete libros de su historia universal, no en vano titulada *Historiae adversus paganos*. A lo largo de la obra desarrolla toda una serie de argumentos en contra del paganismo y fija su punto de vista en la polémica.

I. LA POLÉMICA PAGANO-CRISTIANA TRAS EL SAQUEO DE ROMA DE 410

Liquidado formalmente por Teodosio, proscritos sus cultos, completada la actuación por una amplia labor legislativa y hasta sustituido en el calendario, el paganismo se bate en retirada. Si acaso, el culto a los antiguos dioses pervive en aquellos que por habitar en el campo[4] son llamados paganos, o gentiles[5] por estar apegados a las cosas terrenales (I pról. 9).

Con todo, los peligros que, en estos primeros años del siglo V, acechan a Roma, traen a sus habitantes el recuerdo de los dioses bajo cuya protección la ciudad se había convertido en dueña del mundo. Esto precisamente ocurre durante la invasión de Italia, en 405, de godos, alanos y vándalos, a cuyo mando se encontraba Radagaiso:

> *«Así pues, cuando éste amenazó las fortificaciones de Roma, se formó en la Urbe un gran clamor entre todos los paganos; afirmaban que el enemigo era potente no*

---

1 VITTINGHOFF, F.: «Zum geschichtlichen Selbstverständnis der Spätantike», *Historische Zeitschrift* 198, 1962, pp. 529 ss., indica cómo, si bien los apologistas cristianos habían achacado a las persecuciones sufridas por la Iglesia la crisis política del siglo III, tras Teodosio, y precisamente en tiempos cristianos, también las desgracias habían afectado al Imperio: los hunos, Adrianópolis, la irrupción de los germanos en 406-7, pero sobre todo el símbolo de la toma de Roma por Alarico en 410. Todo esto lleva a los crisianos a desarrollar una teología histórica propia, cuya pieza clave es la *Ciudad de Dios*.

2 *Commonitorium de errore priscillianistarum et origenistarum*, CSEL 18, 1889, pp. 149-157; y *Liber apologeticus contra pelagianos*, CSEL 5, 1882, pp. 603-664.

3 *Hist.* I pról. 1 y 8-9. No pueden pasarse por alto las similitudes entre las *Historias* de Orosio y la *Ciudad de Dios*. Una y otra surgen como respuesta al paganismo beligerante tras la caída de Roma en 410; una y otra participan de la misma concepción universal y desarrollan una similar filosofía de la Historia. Orosio se remite en una ocasión a la obra de san Agustín (III 4, 6). Sin embargo LACROIX, B. (*Orose et ses idées*, Montreal-París 1965, p. 61, n. 65) ha estudiado las referencias indicadas, entre otros, por ZANGEMEISTER, C. en su edición crítica (*Historiarum adversum paganos*, CSEL 5, 1882, p. 700), y llega a la conclusión de que no se puede afirmar que Orosio se haya inspirado directamente en la *Ciudad de Dios*. Otra es la opinión de CORSINI, E. (*Introduzione alle <Storie> di Orosio*, Turín 1968, pp. 196ss., que explícitamente presenta seis paralelismos, ya indicados por los editores, para demostrar la dependencia de Orosio de la obra agustiniana.

4 El paganismo conserva algunas bases irreductibles en determinadas minorías intelectuales o aristocráticas y entre los campesinos. Sobre la persistencia del paganismo en los medios rurales: JONES, A. H. M.: «El transfondo social de la lucha entre el paganismo y el cristianismo», en MOMIGLIANO, A. (ed.): *El conflicto entre el paganismo y el cristianismo en el siglo IV*, Madrid 1989, p. 37.

5 Con estos dos términos Orosio designa a los no creyentes en la religión cristiana. Paganos son los habitantes de los medios rurales, *pagi*, que siguen manteniendo sus creencias primitivas. El término gentiles es empleado asimismo por los escritores cristianos en el sentido de paganos. *Cf.* LORENZO, L.: «Aportaciones al estudio léxico del latín de los cristianos», *Emerita* 44, 1976, pp. 360-364.

sólo por sus numerosas tropas sino, sobre todo, por la protección de sus dioses; que la ciudad había sido abandonada y estaba a punto de perecer porque había renegado de sus dioses y sus sacrificios. Se escuchan lamentos por todas partes; a continuación se habla de restaurar y celebrar sacrificios; blasfemias hierven por toda la ciudad, el nombre de Cristo es públicamente agraviado como peste de los tiempos presentes»[6] (VII 37, 6-7).

La reacción pagana aquí plasmada no procede de la élite intelectual o aristocrática; por el contrario, no encontramos ninguna voz sobresaliente, se trata de un enemigo invisible[7], de un clamor popular, de la respuesta de una masa vociferante, testigos del desastre.

Éstos son los paganos contra los que escribe Orosio. Inidentificados entre la masa constituyen su auténtico adversario; apegados a sus viejas tradiciones, o carentes de ellas, valoran la religión en orden a su eficacia. No hay pues que convencerlos filosóficamente, hay que mostrarles que la decadencia de Roma no tiene nada que ver con el cristianismo; o demostrarles, en todo caso, lo contrario.

La situación va creciendo en intensidad a lo largo de la primera década del siglo V, hasta el acontecimiento clave de la caída de la ciudad en manos de Alarico. Ya no cabe duda: la Roma invencible y gloriosa de los tiempos paganos había sido sustituida por una Roma vencida y humillada convertida al cristianismo. Con facilidad podían interpretarse estos sucesos como la venganza de los antiguos dioses[8].

Por ello, los autores cristianos van a emprender con presteza la defensa del cristianismo. San Agustín, en su famoso sermón *De Urbis excidio*, se consuela en el hecho de que, si bien Roma ha sido tomada, sin embargo continúa en pie, no ha sido destruida[9]. Pero, sobre todo, la salvaguardia del cristianismo la lleva a cabo en *De Civitate Dei*, precisamente *contra paganos*. Y, por ello, aprovechando la estancia de Orosio en Hipona, mientras él mismo terminaba la redacción del libro undécimo contra esos mismos paganos (I pról. 11), encarga a Orosio la confección de las *Historias*, determinando su contenido: guerras, epidemias, hambres, terremotos, inundaciones, erupciones volcánicas, tormentas, etc. (I pról. 10); en definitiva, un inventario[10] de hechos perniciosos acontecidos en tiempos paganos a fin de desmitificar su recuerdo.

Saliendo al paso de las imprecaciones de los paganos, Orosio resta importancia a la caída de Roma. Nada ha sucedido que no estuviese previsto: Roma ha sido castigada por mano de

---

6 *Hist.* VII 37, 6-7: *«Hoc igitur Romanis arcibus imminente fit omnium paganorum in Urbe concursus, hostem esse cum utique copia virium tum maxime praesidio deorum potentem, Urbem autem ideo destitutam et mature perituram, quia deos et sacra perdiderit. Magnis querellis ubique agitur, et continuo de repetendis sacris celebrandisque tractatur, fervent tota Urbe blasphemiae, vulgo nomen Christi tamquam lues aliqua praesentium temporum probis ingravatur»*, (edición LIPPOLD, A.: *Le storie contro i pagani*, Fondazione L.Valla, Milán 1976, vol. 2, p. 372). En castellano contamos con tres traducciones recientes de la obra de Orosio: SÁNCHEZ SALOR, E.: *Orosio. Historias*, Madrid 1982; GALLEGO BLANCO, E.: *Historia contra los paganos*, Barcelona 1983; y TORRES, C.: *Paulo Orosio, su vida y sus obras*, Santiago de Compostela 1985.

7 VITTINGHOFF, F.: *art. cit.*, p. 535.

8 *Ibid.*, pp. 568s.

9 GARAUD, C.: «Remarques sur le thème des ruines dans la litterature latine chrétienne», *Phoenix* 20, 1966, pp. 154 s.

10 Aunque las *Historias* son, en principio, un recuento de hechos desafortunados —éste es el encargo de san Agustín—, no se limitan a un mero catálogo. Orosio, sin olvidar su cometido original, lleva a cabo una verdadera labor de historiador. Por ello, en la obra se manifiesta la concepción cristiana de la Historia.

Alarico en cumplimiento de los designios divinos, justo castigo a la ciudad blasfema (VII 38, 7). La caída de Roma no tiene, por otra parte, el significado de la destrucción ejemplar de Sodoma y Gomorra (I 6); además, la ciudad cedió, en otra ocasión, a los galos de Breno, si comparamos ambos sucesos se comprobará cómo entonces las desgracias fueron mucho mayores (II 19, 13-15). De igual forma, si es cierto que los godos al retirarse incendiaron Roma, la ciudad ya había sufrido incendios en otras ocasiones, como el que la arrasó de forma fortuita el año 700 de su fundación (VII 14, 5), o el provocado por Nerón para su propio espectáculo (VII 7, 4-6). En cambio, ahora, tan sólo siete años después de la toma de Roma por los bárbaros, es opinión extendida en la mayor parte de la ciudad que nada habrían conseguido las espadas de los godos con tal de que se permitiera a los romanos volver a los juegos del circo (I 6, 4).

Sin embargo, lo que más sobresale en el relato de Orosio es su interpretación de la toma de Roma, llena de hechos providenciales: Alarico dio orden de que aquellos que se refugiasen en lugares sagrados, en particular en las basílicas de los apóstoles Pedro y Pablo, fuesen respetados; Inocencio, obispo de la ciudad, como Loth salvado de Sodoma, se hallaba fuera de Roma para no presenciar la ruina del pueblo pecador; finalmente, el descubrimiento de unos vasos sagrados, en casa de una virgen, dio lugar a una manifestación de fe tanto entre bárbaros como entre romanos[11] (VII 39, 1-10).

Pero la argumentación de Orosio no se limita a desmitificar la caída de Roma, objeto originario de la polémica. Situada esta cuestión en sus justos términos, Orosio desarrolla paralelamente otra serie de argumentos de tipo doctrinal, para demostrar las falacias del paganismo.

II. LA ANTIGÜEDAD Y UNIVERSALIDAD DEL CRISTIANISMO

La cuestión de la antigüedad del cristianismo parte de la misma premisa para cristianos y paganos: la antigüedad da autoridad a la religión[12]. Para los paganos el cristianismo se presenta como una doctrina nueva, que nada tiene que ver con el pasado romano, ajena al culto de los antepasados. Los cristianos, por su parte, aprovechan las limitaciones propias de la religión romana, cuyos dioses en nada han intervenido en la historia previa al origen de Roma, sobre todo aquellos más genuinamente estatales como Júpiter Óptimo Máximo[13]. Por contra, el cristianismo, al hacerse heredero de la tradición judía[14], remonta la presencia de Dios al origen del mundo.

Por eso, la *Historia* de Orosio, como la de todos los cristianos, es universal tanto cronológica como geográficamente[15]. Sin embargo, y aunque Orosio inicia su narración con el pecado[16] de

---

11 Toda una serie de hechos que, en medio del saqueo de la ciudad, parecen rozar lo verosímil; sin embargo, según FINK-ERRERA, G. («San Agustín y Orosio. Esquema para un estudio de las fuentes de *De Civitate Dei*», *Ciudad de Dios* 167, 1954, pp. 510 ss.), no desentonan del carácter supersticioso de los bárbaros.

12 SÁNCHEZ SALOR, E.: *Polémica entre cristianos y paganos*, Madrid 1986, pp. 31-37; y VITTINGHOFF, F.: *Art. cit.*, p. 566.

13 VITTINGHOFF, F.: *Art. cit.*, p. 544. En Orosio *Hist.* VII 1, 8-9.

14 Los cristianos aceptaron la versión judía de la historia universal e integraron el Antiguo Testamento como una etapa de la historia de toda la humanidad. En Orosio, sin embargo, la historia sagrada se limita a unos cuantos hechos: Adán (I 2), el Diluvio (I 3), Sodoma y Gomorra (I 5), José (I 8), plagas de Egipto (I 10 y VII 27, 1-3).

15 CORSINI, E.: *Ob. cit.*, p. 85.

Adán (I 1, 4), ni el uso de la historia sagrada ni de la de Oriente le valen en sus afanes apologéticos, pues no sirven como referencia a sus adversarios paganos, si no fuera porque conllevan esta idea de universalidad. Las *Historias*, pues, no se ocupan únicamente del pasado de una ciudad, sino de la historia de toda la humanidad.

El planteamiento cronológico de Orosio es unitario. Refiere los hechos a la fundación de Roma, que sitúa en el año 752 antes del nacimiento de Cristo (VII 3, 1). Todos los hechos que narra se fechan *ante Urbem conditam* o *ab Urbe condita*. Se basa en el cómputo cronológico compuesto por Eusebio y reelaborado, más tarde, por san Jerónimo. Si bien emplea otros métodos[17], prefiere éste, que se encuentra en toda la obra[18], pues conlleva además la idea de una historia universal ordenada por una única mano.

El cómputo cronológico es el siguiente: el total de los años de la historia universal, hasta su tiempo, es de 5.618 (VII 43, 19), de los cuales 3.184 habían transcurrido de Adán a Nino y 2.015 de Nino a Augusto (I 1, 5-6). Como Eusebio[19], pone en paralelo los hechos profanos y religiosos, estableciendo un doble sincronismo, primero entre Nino y Abraham, que prefigura otro más significativo entre Cristo y Augusto, punto de partida de toda su teología política[20]. Estos períodos, a la vez políticos y religiosos, son prueba indudable de la presencia de Dios en la historia y de como ésta es la plasmación de sus planes. Al mismo tiempo, la mención de Nino y Augusto nos revela otro elemento importante, el interés que Babilonia y Roma tienen en la obra.

III. LAS CUATRO MONARQUÍAS UNIVERSALES

Como vemos, la concepción lineal[21] judía y cristiana no contradice una articulación del tiempo histórico en diversas edades o períodos[22]. Orosio utiliza la vieja teoría de las cuatro

---

16 La noción de pecado es clave en Orosio. Dada su preocupación predilecta por los males del mundo, cabe preguntarse qué significa para él el mal y cuál es su cometido en la historia. El tema le preocupa también por cuanto personalmente se vio envuelto en la controversia pelagiana y del tema trata en el *Liber apologeticus*. La noción de pecado tiene mucho que ver con la visión cristiana de la historia como senda de salvación (VII 1, 4). Orosio inicia su relato con el pecado de Adán, punto de partida de las desgracias humanas (I 1, 1-4). Desarrolla asimismo el binomio pecado-castigo, *peccatum-punitio* (I 1, 11). Su obra se convierte, en parte, en una historia de excesos humanos y castigos divinos, de desgracias y penitencia por los pecados (I 1, 12). El ejemplo más claro son las persecuciones sufridas por los cristianos, seguidas invariablemente de alguna desgracia (VII 22, 11).

17 Por consulados; por número de orden y año de gobierno de los emperadores; en ocasiones por el número de la olimpiada; y por períodos o épocas referidos a un rey.

18 Pese a todo, no se muestra muy escrupuloso en sus fechas o cae en errores de cálculo, por ejemplo, fija en 50 años el período entre el final de la Segunda Guerra Púnica y la destrucción de Cartago (IV 23, 1), fechados respectivamente en 546 (IV 20, 1) y 606 *a.u.c.* (IV 23, 1). Sobre los errores cronológicos de Orosio *v.* la introducción de RAYMOND, I. W.: *Seven Books of History against the Pagans. The Apology of Paulus Orosius*, Nueva York 1936, pp. 18ss.

19 Las cifras son de Eusebio de CESAREA: *Cronicón* II *praef.* 5. *Cf.* CORSINI, E.: *Ob. cit.*, pp. 53-71; y LACROIX: *Ob. cit.*, pp. 52-55.

20 VITTINGHOFF, F.: *art. cit.*, p. 541.

21 Esta abstracción filosófica no afectaba a la perspectiva sobre el futuro inmediato, ni tampoco a la valoración de la realidad presente (VITTINGHOFF, F.: *art. cit.*, p. 570). San Agustín entra de lleno en esa cuestión en el libro XII de la *Ciudad de Dios*: XII 13, 2.

22 *V.* LUNEAU, A.: «Les âges du monde. Etat de la question à l'aurore de l'ére patristique», *Studia Patristica* 5, 1962, pp. 509-518.

monarquías universales[23] (II 1 y VII 2, 4-12) que se encuentra en el *Libro de Daniel*[24]. Acepta de san Jerónimo la identificación del último de los reinos que han de sucederse según el sueño del rey Nabucodonosor con el Imperio romano, pero, por primera vez, va a identificar el tercer reino con Cartago. Sus cuatro reinos[25] son: *Babilonia, Macedonia, Cartago* y *Roma*. Los cuatro se van a repartir cada uno de los cuatro puntos cardinales, respectivamente *Este, Norte, Sur* y *Oeste,* todo el espacio del orbe. En consecuencia, podemos estar seguros de que nada puede sustituir al Imperio romano, pues ocupadas todas las plazas en la rosa de los vientos, ya no queda sitio para un quinto reino[26].

Orosio desarrolla toda una serie de analogías entre los reinos de Oriente y Occidente. Babilonia y Roma son los verdaderos reinos universales, mientras Macedonia y Cartago tan sólo tutelan la herencia que el reino babilónico trasmite a Roma (II 1, 6). Entre estos últimos se observan numerosos paralelismos; veamos cuáles:

1. Babilonia fue entregada a los medos[27] el mismo año que en el Lacio comenzó el reinado de Procas, con lo que fue plantada la semilla de la futura Roma, todavía no manifiesta (II 2, 3 y 5).
2. 64 años trascurren desde el primer año del reinado de Nino (del que parten todas las historias antiguas) hasta la fundación de Babilonia por Semíramis. Los mismos 64 años han transcurrido entre el primer año del reinado de Procas (del que parten todas las historias de Roma) hasta la fundación de la ciudad por Rómulo (II 2, 4-5).
3. Procas terminó su reinado el mismo año en que Babilonia cayó en poder de medos y caldeos (II 2, 5).
4. Babilonia fue destruida por Ciro el mismo año que Roma se liberó de la tiranía de los Tarquinios. Caía pues Babilonia y surgía Roma: el final del Imperio de Oriente y el inicio de Occidente coinciden (II 2, 9-10).
5. A los 1.164 años de su fundación, Babilonia fue privada de sus riquezas y poder por los medos y su rey Arbato, prefecto a la vez de la ciudad, pese a lo cual sobrevivió varios años. También Roma a los 1.164 años ha sido privada de sus riquezas por los godos y su rey Alarico, pese a lo cual mantiene su poder (II 3, 1-3). El paralelismo es perfecto, sin embargo, entonces, Arbato se hizo con el poder mientras ahora Atalo, prefecto de Roma, no lo ha conseguido; la razón estriba, en que, en este caso, se ha opuesto la intervención de un emperador cristiano (II 3, 4).

Orosio pone de relieve estos paralelismos para mostrar cómo la historia de Roma forma

---

23 *Cf.* SWAIN, J., «The Theory of the Four Monarchies. Opposition History under the Roman Empire», *Classical Philology* 35, 1940, pp. 1-21; y también CORSINI, E.: *Ob. cit.*, pp. 157-168.

24 *Daniel* 2.

25 Orosio utiliza a lo largo de la obra indistintamente los términos *imperium* y *regnum*, si bien prefiere *regnum* para designar las cuatro monarquías universales. Quizás por ello emplea el término *imperium* con amplitud y habla de un imperio de las Amazonas (I 15, 1), Medo (I 19, 5 y 10), Ateniense (I, 21, 15 y II 14, 7), Espartano (III 2, 13) o Parto (V 4, 16), dándoles posiblemente un contenido territorial. Sin embargo, a Augusto lo llama en una ocasión *primus imperatorum omnium* (VII 2, 14), si bien emplea el término *imperator* con anterioridad.

26 VITTINGHOFF, F.: *art. cit.*, p. 557. Orosio no tiene dificultad para situar Babilonia y Roma a Oriente y Occidente, pero ha de esforzarse en demostrar la situación septentrional y meridional de Macedonia y Cartago: VII 2, 5 6.

27 Orosio llama reino babilónico al Imperio Asirio que desaparece tras la muerte de Assurbanipal (Sardanápalo), y no considera como tal al Imperio Neobabilónico, que perdura hasta la toma de Babilonia por Ciro.

parte de los planes divinos: origen, poderío, grandeza y duración coinciden en Babilonia y Roma; sin embargo, aquélla perdió su reino cuando ésta lo mantiene, la causa está en que Roma goza del favor divino pues en ella se ha manifestado la religión cristiana (II 3, 5-7). Mostradas las analogías entre el primero y el último de los reinos, al inicio del libro VII Orosio las resume y expone otra importante:

6. Abraham nació en el año 43 del reinado de Nino (primero de todos los reyes), cuyo padre es Belo. De la misma forma, Cristo nació en el reinado de Augusto (primero de todos los emperadores), cuyo padre es César. El nacimiento de Cristo se produjo el año 42 del inico del reinado de César. Orosio explica este año de diferencia de una forma bastante ingeniosa: no es Cristo quien nace en el año cuadragésimo tercero, sino este año el que nace en Cristo (VII 2, 13-15).

IV. EL MONOTEÍSMO

El siguiente argumento que Orosio emplea en la polémica, el monoteísmo[28], va de la mano de los anteriores. El planteamiento histórico es unitario porque se corresponde con un único Dios creador, un padre común: Adán, y también un único salvador: Cristo[29].

Pero, asimismo, Orosio se esfuerza en mostrarnos la inexistencia de los ídolos. Recoge para ello el testimonio de aquellos paganos que desconfían de la existencia de los mismos, por ejemplo Mitrídates (VI 5, 10). Observa cómo el cristianismo nació en medio del culto a los dioses paganos y se pregunta cómo éstos no impidieron su crecimiento, cómo no pudieron reprimir un culto por cuya causa, con el tiempo, ellos mismos serían negados (VI 1, 10-13).

También se plantea la cuestión filosóficamente. Al comienzo de los libros VI y VII reflexiona acerca de la existencia de un Dios único. Observa cómo la inteligencia humana, por inclinación propia, busca el conocimiento de Dios y puede entender la naturaleza del monoteísmo, punto en el que ya están de acuerdo la mayoría de los propios filósofos paganos[30] (VI 1, 1-2). Tan sólo —añade— los contumaces afirman a lo sumo que, bajo apariencia de muchos dioses, se encuentran en realidad a muchos ministros del Dios único (VI 1, 3). Así pues, la existencia de un solo Dios es opinión común y restan sólo discrepancias sobre su conocimiento. Por eso —termina Orosio su exposición— sólo la fe puede llevarnos al conocimiento del Dios verdadero (VI 1, 4).

V. EL ROMANISMO DE OROSIO Y LA CULTURA CLÁSICA

La cuestión del romanismo de Orosio presenta algunos elementos ambiguos que pueden dar

28 CORSINI, E.: *Ob. cit.*, pp. 169-172.

29 VITTINGHOFF, F.: *art. cit.*, p. 543.

30 Sin duda se refiere a los filósofos neoplatónicos. *V.* BROWN, P.: *El mundo en la Antigüedad tardía*, Madrid 1989, pp. 89 s.

lugar a diversas interpretaciones. En algunas ocasiones el tema ha sido tergiversado por la cuestión, más superficial, de su supuesto hispanismo[31].

A este respecto no podemos ir más allá de apreciar en Orosio ciertos rasgos de patriotismo local, pero de ningún modo podemos olvidar sus planteamientos historiológicos: los beneficios que la unidad política del Imperio trae a la difusión del cristianismo (VI 1, 8), y el plan de las cuatro monarquías universales en el que no cabe nada que pueda sustituir a Roma, demostrado, por añadidura, con el hecho de que el propio Cristo haya elegido nacer ciudadano romano (VI 22, 8).

Pero, también por su propia experiencia, Orosio está convencido de los beneficios de la nacionalidad romana. Tras su huida de España pudo acercarse a África con la seguridad de encontrar allí su misma patria, ley y religión[32]. En todas partes se puede presentar como *Romanus* y *Christianus*. Ésta es verdaderamente su doble ciudadanía: romano entre los romanos, cristiano entre los cristianos (V 2, 6); pero también —afirma a continuación— hombre entre los hombres. Es pues, en cierto modo, un ciudadano del mundo. Nada de localismo. En el orden espiritual su patria es toda la tierra, sin embargo, su visión política no puede ir más allá de la unidad de gobierno traída por Roma (V 2, 5).

En el aspecto cultural, vemos en Orosio un cristianismo sin duda compatible con la cultura tradicional romana. La cuestión no es nueva, otros autores hispanos poseen una sólida formación clásica, por ejemplo Juvenco o Paciano de Barcelona, el cual defiende expresamente el derecho a utilizar los autores clásicos[33], y naturalmente Prudencio, modelo de cristiano y romano, partidario de una Roma cristiana y de un cristianismo convertido a la romanidad[34].

En el caso de Orosio se aprecia un amplio conocimiento de los autores clásicos, lo demuestra la amplitud de sus fuentes[35], pero es sobre todo en el uso de la obra de Virgilio donde

---

31 El tema ha suscitado una considerable literatura. A nuestro modo de ver, la supuesta predilección de Orosio hacia las cosas de Hispania se limita a unos pocos hechos puntuales, tratados de pasada: valor de los celtíberos (IV 21, 1-3); tumulto contra Roma tras los asesinatos del pretor Sergio Galba (IV 21, 10); males sufridos por Hispania durante la conquista romana (V 1, 6); valor de los numantinos (V 7); males sufridos por Hispania de manos de los godos (VII 41, 2); y, sobre todo, el elogio de Hispania en sus relaciones con Roma tras el asesinato de Sertorio (V 23, 16). Casimiro Torres es posiblemente el principal defensor del hispanismo de Orosio, del que habla como «ferviente patriotismo» («La historia de Paulo Orosio», *Revista de Archivos, Bibliotecas y Museos* 61, 1955, p. 133). También se pronuncia a favor MENÉNDEZ PIDAL y FINK, G. lo llama «primero de los historiadores y patriotas españoles» («Recherches bibliographiques sur Paul Orose», *Revista de Archivos, Bibliotecas y Museos* 58, 1952, p.271). Sánchez Alonso afirma por su parte que, si bien parece asomar en Orosio algún orgullo de nacionalidad, para él todo el mundo conocido es patria por igual (*Historia de la historiografía española*, Madrid 1941, p. 72); asimismo Manuel de Castro se muestra escéptico («El hispanismo en la obra de Paulo Orosio», *Cuadernos de Estudios Gallegos* 28, 1954, p. 201) y PASCHOUD, F. sin despreciar ciertos valores de localismo, afirma sin embargo que el patriotismo español de Orosio no resiste un análisis serio (*Roma aeterna. Etudes sur le patriotrisme romain dan l'Occident latin à l'époque des invasions*, Roma 1967, pp. 89 y 292).

32 *Hist.* V 2, 1: *ubique patria, ubique lex et religio mea est.*

33 GARCÍA IGLESIAS, L.: «Paganismo y cristianismo en la España romana», *La religión romana en Hispania*, Madrid 1981, pp. 374 s.

34 *Ibid.* pp. 375s.; y GONZÁLEZ BLANCO, A.: «Las nuevas coordenadas de la polémica pagano-cristiana a fines del siglo IV: el caso de Prudencio», *La religión romana en Hispania*, Madrid 1981, pp. 417-426 y especialmente p. 425.

35 Dado sus intereses apologéticos y la precipitación con la que redacta su obra, no puede sorprendernos que Orosio no utilice obras originales y sí epítomes y resúmenes. Para la historia de Oriente y Grecia utiliza el epítome de Justino basado en la obra de Pompeyo Trogo; para la historia de Roma, un epítome de Livio perdido para nosotros, a Floro, César, Eutropio y Tácito; también utiliza, en mayor o menor media, a Salustio y posiblemente a Julio Obsequens, quien también resume a Tito Livio. Sólo es original en los últimos capítulos del libro VII, para los que dispone de

apreciamos cuál ha sido su formación literaria, como en casi todos los Padres de la Iglesia, la cultura tradicional romana. Por contra, emplea pocos autores cristianos y escasamente la Biblia, lo que en parte debemos atribuir a sus deseos apologéticos, el deseo de combatir a sus adversarios con sus propios argumentos.

Desde el punto de vista pagano, la cultura y el arte clásicos eran vistos como una defensa del culto a los dioses, al presentarnos un mundo politeísta. En especial, la *Eneida* era para ellos compendio de toda sabiduría antigua, una aportación religiosa, intelectual y estética, una especie de *summum* sagrado, de legado intocable[36]. Por eso tiene especial interés el uso que Orosio hace de la obra virgiliana[37]. Emplea tanto la *Eneida* como las *Geórgicas*, la oportunidad de las citas demuestra la profundidad de sus conocimientos. Y es de destacar que va a utilizar precisamente a Virgilio en sus argumentos apologéticos, mostrando a sus adversarios paganos cómo las desgracias pasadas se habían convertido en tópicos literarios y cómo las presentes no son mayores que aquéllas:

> *«Virgilio refiere que Eneas, después de sufrir con los suyos peligros y naufragios, confortaba a los pocos compañeros que aún seguían con él, diciéndoles: "Tal vez un día nos agrade recordar estos sucesos"»*[38] (IV pról. 1).

VI. LA HISTORIA COMO TÓPICO LITERARIO

El mismo Virgilio, como veíamos, había puesto de manifiesto cómo las desgracias de Eneas se habían convertido en tópicos literarios. Así sucede con toda acción pasada, la cual, por haber ocurrido en un tiempo lejano, se transforma para nosotros en un mero pasatiempo, en un agradable ejercicio de historia (II 18, 5). A esto debemos nuestra visión positiva del pasado: primero, porque nos resulta tanto más agradable cuanto mayores fueron las dificultades vencidas, y, segundo, porque la menor molestia actual nos afecta más que otra mayor pasada o futura (IV pról. 2-3). Por eso, Orosio insiste en comparar los hechos con los hechos (III 14, 9). Observa además como los propios historiadores antiguos evitaban en sus obras extenderse en el número de las desgracias, para así no molestar a sus lectores (IV 5, 10-11), menguando por tanto los males del pasado.

Su conclusión es, en consecuencia, contraria a la de sus contemporáneos: los tiempos pasados no sólo fueron tan duros como los actuales, sino tanto más desventurados conforme se apartan del remedio de la verdadera religión (I pról. 13-14).

Comparados los hechos con los hechos, el saco de Roma por los godos no es mayor que el sufrido de manos de los galos; un reciente terremoto en Constantinopla es menos grave que el

---

testimonios de primera mano o de los que él es testigo. Merece un tratamiento diferente el excurso geográfico (I 2) que Orosio antepone a su narración histórica, y para el que cuenta con unas fuentes específicas (*Cf.* JANVIER, Y.: *La Géographie d'Orose*, París 1982).

36 VOGT, J.: *La decadencia de Roma. Metamorfosis de la cultura antigua (200-500)*, Madrid 1968, pp. 172 y 189.

37 *Cf.* COFFIN, C. H.: «Vergil and Orosius», *The Classical Journal* 31, 1935, pp. 235-38.

38 *Hist.* IV pról 1: *«Dixisse Aenean Virgilius refert, cum post pericula sua suorumque naufragia residuos aegre socios solaretur, Forsan et haec olim meminisse iuvabit»* (edición LIPPOLD, A.: *Ob. cit.*, vol. 1, p. 257). Cita de *Eneida* I 203.

que asoló Acaya en época remota (III 3, 1-3); incluso la guerra es ahora menos cruel (VII 35, 9). Los seis primeros libros de las *Historias* están destinados a recordarnos cómo las desgracias se fueron acumulando antes de la venida del Señor. Las comparaciones y contraposiciones entre los tiempos pasados y presentes son frecuentes en la obra[39].

VII. DESMITIFICACIÓN DE LA REPÚBLICA

Los paganos van a contraponer el tiempo glorioso de la República a la decadencia que se inicia en Roma con la difusión de la religión cristiana. Asistimos a una especie de absolutización de la Roma republicana[40]. Contra estas ideas, Orosio va a responder demostrando que la felicidad de época republicana no fue tal, sino, por el contrario, desventura generalizada; y, a continuación, exponiendo los beneficios que el cristianismo aporta al Imperio.

El paso siguiente en la argumentación de Orosio es la desmitificación de la República. Orosio no considera la conquista romana en época republicana como un período de engrandecimiento de Roma, sino como la etapa de decadencia de aquellos pueblos sometidos al yugo romano. Lo que hasta ahora se había visto como victoria es, en sus manos, derrota, el dominio esclavitud y la felicidad desgracia. Orosio se pregunta cuál es la opinión sobre las victorias romanas de Cartago, de Hispania, de la misma Italia sometida y bajo dominio de los romanos. El apogeo de entonces no fue universal: la fortuna de Roma fue, en realidad, infortunio general (V 1, 3-9):

> *«Si por esto consideramos felices aquellos tiempos, ya que en ellos creció el poder de una sola ciudad; ¿por qué no juzgarlos, en cambio, infelicísimos porque en los mismos perecieron potentes reinos con la deplorable devastación de muchos y civilizados pueblos?»*[41] (V 1, 4).

VIII. LA MONARQUÍA DE AUGUSTO

Todo cambia con el Imperio. A los tiempos paganos Orosio contrapone los tiempos cristianos, pero no desde que lo fueran oficialmente con Teodosio; para él los *tempora christiana*

39 *V. Hist.* I 6: comparación entre los sucesos de Sodoma y el saqueo de 410; I 16: entre las acciones de las amazonas y el saqueo de 410; I 20, 6: entre la época de Falaris y Arémulo y los tiempos cristianos; I 21, 17: entre diversas desgracias ocurridas a los griegos y la época cristiana; II 11, 8-10: entre las Guerras Médicas y la época de Orosio; II 19, 12-16: entre el saqueo de Roma por los galos y el de 410; III 2, 12-14: entre diversas guerras en Grecia y la época presente; III 3, 1-4: entre un terremoto ocurrido en Acaya y otro en Constantinopla; III 25, 65-67: entre los enfrentamientos de los sucesores de Alejandro y la época cristiana; IV pról: entre las desgracias pasadas y presentes; IV 6, 34-42: entre diversos hechos de las Guerras Médicas y el presente; V 1: ventajas de la época cristiana; V 22, 1-15: entre varias guerras mantenidas por Roma y la época de Orosio; VI 12: entre la conquista romana de la Galia y su situación presente; VII 27: entre las diez persecuciones y las diez plagas de Egipto.

40 Historiadores, poetas y, en todo caso, la opinión común identificaban la Roma invencible y victoriosa con la República, período en el que el cristianismo no había aún hecho acto de presencia. *V.* VITTINGHOFF, F.: *art. cit.*, p. 568.

41 *Hist.* V 1, 4: *«Aut si ideo felicia putantur, quia unius civitatis opes auctae sunt, cur non potius infelicissima iudicentur, quibus miserabili vastatione multarum ac bene institutarum gentium potentissima regna ceciderunt?»* (edición LIPPOLD, A.: *Ob. cit.*, vol. 2, pp. 8 y 10). Orosio cae aquí en una contradicción cuando valora el siginificado providencial de la *pax romana* y la unidad política conseguida por Roma, pero denigra la conquista, exalta los frutos pero condena los medios (PASCHOUD, F.: *Ob. cit.*, p. 285).

comienzan con el Imperio, parten del sincronismo entre Augusto y Cristo, base sobre la que levanta el edificio de su teología política.

Ha sido el establecimiento de la monarquía[42] de Augusto el momento elegido por Dios para manifestarse y dar inicio a la salvación. Cristo es la *petra medio rerum posita* (VII 3, 1), es propiamente el eje de la Historia. La venida de Cristo no sólo divide los tiempos sino que los convierte en antagónicos[43]. Cuando toda Asia, África y Europa cayeron bajo el dominio de un único emperador, y se logró establecer una paz auténtica, nació Cristo (VI 22, 5). Augusto es, pues, un emperador providencial, puesto por Dios para cumplir sus planes (VI 22, 8). Orosio va a utilizar toda una serie de conceptos presentes en la historiografía clásica para reinterpretarlos y acomodarlos a su concepción teológica, a sus deseos apologéticos.

La ***pax romana*** es, a sus ojos, el anuncio de la venida de Cristo, para que, gracias a ella, se extendiese rápidamente la noticia de la buena nueva (VI 1, 6-8). Este es uno de los beneficios[44] que aporta el cristianismo: la paz. Si la guerra había sido el modo de vida de los romanos[45], hasta el punto de que, durante las guerras civiles, se pudo decir que la gloria podía medirse por la magnitud de los crímenes cometidos (V 19, 16), en tiempo de Orosio la guerra es casi desconocida, aunque sea comprada al precio del tributo (V 1, 10-13). Más aún, si se produce alguna guerra es ahora menos cruel, incluso es menor el número de víctimas (VII 43, 19). Entonces, en cambio, los romanos no pudieron librarse nunca de las desgracias de la guerra, lo demuestra el que las puertas del templo de Jano permaneciesen siempre abiertas (III 2, 8).

Antes de Augusto se cerraron sólo en dos ocasiones: la primera, en época de Numa Pompilio; la segunda, por el tiempo de un año, después de la Primera Guerra Púnica. Durante un solo año en el transcurso de casi setecientos, desde Tulo Hostilio hasta Augusto, Roma no tuvo que sufrir la pérdida de ninguno de sus hijos (IV 12, 6). Hay que esperar al reinado de Augusto para que la *pax romana* se imponga a todo el orbe. Las puertas del templo de Jano fueron cerradas por Augusto en tres ocasiones. La primera, tras doscientos años, cuando se puso fin a las guerras civiles (VI 20, 1). La segunda, tras la guerra contra cántabros y astures (VI 22, 11). La tercera, tras la pacificación de algunas provincias (VI 22, 1), cuando, de Oriente a Occidente y de norte a sur, todo el orbe formaba parte de la misma paz. Tal ocurrió el año 752 de la fundación de la ciudad, el año del nacimiento de Cristo (VI 22, 5). Orosio insiste en este punto en varias ocasiones. La *pax romana* es el anuncio de la venida de Cristo; por lo tanto, no se debió a la grandeza del César, sino al poder del Hijo de Dios que nació durante el gobierno del César (III 8, 8).

También el título de ***augustus***, que Octavio tomó al retornar de Oriente después de las guerras civiles, indica para nuestro autor la legitimidad con que detenta el poder, pues nadie

---

42 Orosio emplea el término *monarchia*. Afirma que, a partir de Augusto, el poder del estado recayó en manos de una sola persona: *quod Graeci monarchiam vocant* (VI 20, 2). Para E. Corsini la unificación del poder y la *potestas* en el Imperio Romano y en la monarquía de Augusto es, para Orosio, la demostración histórica de la verdad del monoteísmo cristiano frente al politeísmo pagano (*Ob. cit.*, p. 173).

43 Esta oposición tiene su reflejo en la división de las *Historias*: los seis primeros libros se ocupan de los tiempos paganos y el séptimo de los cristianos (VI 22, 9-10). El propio método de exposición de Orosio cambia. Hasta el libro VI, Orosio describe las desgracias que asolan al género humano comparándolas con la época cristiana. El libro VII, en cambio, nos muestra cómo cada acontecimiento obedece a un juicio de Dios. Por otra parte, el número siete, *quo iudicantur omnia*, tiene en la obra un alto contenido simbólico: el reino cartaginés perdura poco más de 700 años, el macedónico poco menos de 700; Roma fue arrasada por un incendio el año 700 de su fundación y Babilonia subsistió por un período de 1400 años. El siete goza de una larga tradición simbólica, en primer lugar bíblica, pues alude a la semana de la creación. Orosio divide las Historias en siete libros. Si en la semana de la creación el día séptimo difiere de los anteriores, en las Historias el libro VII es también distinto, pues se ocupa exclusivamente de los *tempora christiana*.

antes había ostentado este título. Lo prueba también el hecho de que le fuera otorgado el seis de enero, es decir, el día de la Epifanía[46] (VI 20, 1-2).

Otra serie de prodigios demuestran cómo la mano de Dios está puesta en el reinado de Augusto. A su regreso a Roma, tras sofocar una revuelta de esclavos en Sicilia, fluyó espontáneamente una fuente de aceite en una posada al otro lado del Tiber (VI 18, 34 y 20, 6-7). Todo son símbolos[47]: el flujo de aceite prefiguraba el nacimiento de Cristo, pues este nombre significa el Ungido.

Finalmente, Orosio recoge la anécdota según la cual el emperador rechazó el calificativo de ***dominus*** con el que se le habían dirigido durante una representación teatral (VI 22, 4). Sin duda en su ánimo estaba evitar el carácter peyorativo del término, de la misma manera que evita la noción peligrosa de realeza mediante el título de *princeps*, pero Orosio entiende que es debido a que tal título estaba destinado a Cristo: *verus dominus totius generis humani* (VI 22, 5).

La *pax romana*, la unidad del estado, el nombre de augusto, la fuente de la que fluyó aceite, la no aceptación del calificativo *dominus*, no podían ser casualidades. Nadie a partir de ahora podrá ver en el triunfo del cristianismo la causa de los males del Imperio, precisamente porque el Imperio fue concebido para que naciera Cristo.

IX. ROMA AETERNA Y ROMA SENESCENS

El *imperium sine fine* que representaba Roma era una idea consolidada en la mentalidad de sus ciudadanos. Que Roma era eterna se venía manteniendo desde siglos. Pero, asimismo, la idea de decadencia es antigua; se encuentra ya en Lucrecio como caída progresiva del género humano desde una mítica edad de oro, y Salustio, a su vez, habla de decadencia por desaparición de la *virtus*. También Orosio recoge el tema, ampliamente representado en la historiografía clásica, de la destrucción de Cartago como causa de la decadencia moral romana[48] (IV 23, 8-10). Pero es sobre todo a partir del siglo III cuando la idea de decadencia va a ir ganando terreno, resultado de la simple observación. Se puede encontrar tanto en paganos, como Dión Casio, como en cristianos, como Cipriano de Cartago.

Ammiano Marcelino, el último de los grandes historiadores romanos, es consciente, de la

44 Sólo en dos ocasiones admite Orosio la ventura de épocas pasadas. La razón en ambos casos es la misma: la abundancia demográfica de entonces. Orosio reconoce que en su tiempo la población es menos numerosa (II 9, 3; y 11, 8).

45 LACROIX, B.: *Ob. cit.*, pp. 112 s.

46 El título, que procede del vocabulario augural, le fue otorgado por el Senado el 16 de enero del año 27 a.C. y no el día 6, la Epifanía, como indica Orosio. F. Paschoud (*Ob. cit.*, p. 281) cree que esta falsificación ha sido inventada intencionadamente por Orosio. Con ello trata de hacer coincidir un acontecimiento religioso, la Epifanía, con otros políticos: cierre de las puertas del templo de Jano, atribución del título de Augusto y manifestación de su monarquía; es decir el inicio del Imperio.

47 Su fuente es el *Cronicón* de Eusebio-Jerónimo. PASCHOUD, F. (*Ob. cit.*, p. 282) interpreta este hecho de una forma amplia: el flujo de aceite significa la unción del reinado de Augusto y el anuncio de la venida de Cristo, cuyo nombre quiere decir el Ungido. La fuente fluye todo un día, símbolo de la duración del Imperio romano, que alcanza así una eternidad relativa. La taberna es la Iglesia, abierta a todos. A su llegada a Roma, Augusto había perdonado las deudas como Cristo perdona la deuda del pecado. Augusto había restituido treinta mil esclavos a sus dueños, así todos los hombres debían ser restituidos a su verdadero Señor. Los esclavos sin dueño encontraron la muerte, también los hombres que no reconozcan a Cristo encontrarán la muerte eterna (VI 18, 33-34 y 20, 6-7).

48 BONAMANTE, G.: «Il metus punicus e la decadenza di Roma in Sallustio, Agostino ed Orosio», *Giornale Italiano di Filología* 27, Roma 1975, pp. 137-169.

decadencia del Imperio, si bien la considera moral. Ve en Adrianópolis una catástrofe parangonable a Cannas, pero, como entonces, confía en la recuperación de Roma[49].

En cambio, Orosio se empeña en defender los beneficios de la época cristiana y señala cómo en el pasado Roma ha tenido que superar situaciones más difíciles que las de su tiempo: hizo frente y venció a poderosos ejércitos y grandes generales, a Pirro y a Anibal; si entonces se recuperó con renovado ímpetu, ¿por qué la toma de Roma por un bárbaro era esencialmente distinta?

La respuesta hay que relacionarla con el cambio de mentalidad: se desconfía de la fortaleza del Imperio y se teme que éste se encuentre en su etapa final. La noción de *mundus senescens* no es ajena a Orosio[50]. La antigüedad del mundo, su ancianidad, es, por otra parte, lugar común en paganos y cristianos. Responde a un planteamiento biológico: como los seres vivos, también los imperios nacen, viven y acaban desapareciendo; toda obra humana se viene abajo con el paso del tiempo (II 6, 13). ¿Cuál es la situación de Roma? para Orosio, sin duda, se encuentra en su vejez: aquel poderío propio de la República flaquea ahora más por el agotamiento propio de la senectud[51] que vulnerado por fuerzas externas (II 6, 14).

Cabe entonces plantear la cuestión del futuro de Roma: ¿puede ser reemplazada? Lo impide, como vimos, el carácter providencial del Imperio y la teoría de los cuatro reinos universales. Sin embargo, Orosio no olvida tampoco el valor relativo de las victorias militares: Alejandro y Roma vencieron y subyugaron a los pueblos que, más tarde, gobernaron según sus leyes. Así obrarían los godos en caso de vencer, de tal forma que los que ahora consideramos crueles enemigos pueden ser tenidos un día como grandes reyes (III 20, 12).

Pese a esa interpretación, Orosio no cree que tal cosa pueda ser posible. Es célebre el pasaje en el que atribuye a Ataulfo la intención de convertir en Gotia lo que hasta ese momento era Romania[52]: *esset Gothia, quod Romania fuisset* (VII 43, 5). Pero, más tarde —añade— la experiencia hizo ver al propio Ataulfo que los godos, a causa de su barbarie, no podían sustituir las leyes del estado, prefiriendo contribuir a la restauración de Roma, después de no haber podido reemplazarla (VII 43, 6).

Su punto de vista respecto a los bárbaros es contradictorio. Por propia experiencia sabe que las invasiones traen sufrimientos a aquellos a quienes afectan (VII 41, 2), y hasta considera la aniquilación física de los bárbaros como un beneficio para el Imperio (VII 35, 19). No por ello, deja de apreciar en los invasores ciertas posibilidades. Sabe que algunos romanos prefieren vivir entre ellos para no soportar el peso del fisco y que muchos germanos, tomando el arado, han dejado las armas (VII 41, 7); los acoge como hermanos en cuanto a cristianos (VII 32, 9); acepta a los godos dentro de las fronteras, colaborando en la defensa del Imperio gracias al vínculo común de la fe (I 16, 3-4); pero más aún, puede llegar a considerar las invasiones como dignas de alabanza por haber contribuido a llenar las iglesias de hunos, suevos, vándalos y burgundios (VII 41, 8), es decir, por llevar la verdad revelada a todos los hombres.

---

49 VOGT, J.: *Ob. cit.*, p. 192.

50 PASCHOUD, F.: *Ob. cit.*, p. 298.

51 San Agustín, sin pronunciarse sobre la inminencia o no del Anticristo, da esperanza al futuro de Roma. La vejez del Imperio podía durar tanto como todas las etapas precedentes. *V.* VITTINGHOFF, F.: *art. cit.*, p. 563.

52 Nombra el término en dos ocasiones: III 20, 11 y VII 43, 5. El concepto de *Romania*, procedente de la lengua vulgar, *ut vulgariter loquar* —dice Orosio—, aparece desde el primer tercio del siglo IV en varios autores griegos y latinos. ZEILLER, J. («La apparition du mot Romania chez les écrivains latins», *Revue des Études Latines* 7, 1929, pp. 194-198) señala tres textos latinos, anteriores a Orosio, en los que aparece este concepto, fechados en 330, 383-4 y 395. Sobre el concepto de Romania en Orosio cf. SCHÖNDORFT, F. A.: *Die Geschichtstheologie des Orosius*, Munich 1952, pp. 93s.; SVENNUNG, J.: *Orosiana*, Uppsala 1922, pp. 129 ss.; y CORSINI, E.: *Ob. cit.*, pp. 187 ss.

Cristianismo y aculturación en tiempos del Imperio Romano, **Antig. crist. (Murcia) VII, 1990**

A NEW EYEWITNESS OF THE BARBARIAN IMPACT ON SPAIN, 409-419

Professor Emeritus W. H. C. Frend
University of Glasgow

SUMMARY

The recently discovered Divjak letters of St. Augustine have thrown new light on conditions in Tarragona in the early years of the barbarian invasions. While Hydatius and Paulus Orosius portray the horror of those times, a letter from a certain Consentius, resident in Minorca to Augustine (letter 11) leaves a different impression. Consentius had sent a monk, Fronto to the province to report on the activities of the priscillianists there. From Fronto's report it is clear that by 417 the interest of the populace was being stirred by religious faction. The barbarians though still feared had become little more than a nuisance, one more danger travellers must guard against. The return of relative peace provides a background to Orosius' optimistic hopes for a romano-gothic commonwealth that would restore the imperial grandeur of Rome. Consentius is an excellent witness to this interlude of hope before the final collapse of the empire in the west in the 430.

The 30 new letters and memoranda (commonitoria) discovered and published by Professor Johannes Divjak, written to or by St. Augustinae, nearly all concern the religious situation in North Africa between 417 and 426[1]. Two, however, Letters 11 and 12, were written by Consentius, a learned and articulate Christian layman living on one of the Balearic Islands (probably Minorca)[2]. His main concern was Priscillianism which he abominated, along with other deviations,

1 Edited and published by J. Divjak in *CSEL* 88, Vienna 1981. Divjak's dating of the letters has been accepted by scholars with some modifications. See pp. LIV-LXIX of his edition.

2 For the strong probability of Minorca as Consentius' home see WANKENNE, J.: «Lettres de Consentius à S. Augustin», (pp. 225-242 of ed. LEPELLEY, C.: *Les Lettres de Saint Augustin découvertes par Johannes Divjak,* Paris, Etudes augustiniennes, 1983) at p. 228. The decisive evidence is the mention of bishop Severus with whom Consentius was on good terms. Severus was Bishop of Minorca. (Letter 12.13).

such as Origenism, Pelagianism and even Donatism, and he record show he persuaded a Spanish monk from Tarragona, named Fronto, to try to infiltrate Priscillianist groups so as to expose them and bring them to justice[3]. The year, however, is 418, and in the background stand barbarian invaders[4]. What Consentius and Fronto record concerning these barbarians contrasts and at the same time fills out the picture of the barbarian impact on Spain derived from two other Christian eyewitnesses, Hydatius and Paulus Orosius.

The crossing of the frozen Rhine near Mainz on 31 December 406 and the days following by great numbers of Vandals and Alans, Germanic tribesmen, remains a landmark in European history. Henceforth, in the western provinces of the empire Roman provincial administration would cede progressively to Germanic kingdoms whose influence on the future development of Europe would be permanent. Between 407-409 the invaders moved steadily across Gaul leaving destruction and terror in their wake, until by the late summer of 409 they reached the Pyrenees. Then on a day long remembered, Tuesday either 28 September or 12 October 409, they forced or had betrayed to them, passes probably in the western section of the range and arrived in Spain[5]. The period of the Germanic kingdoms in the Iberian peninsula was to last just three centuries.

Evidence from Gaul indicates that the invasions were so sudden and unexpected that the first reaction was simply that of shock. Down to the very moment of impact the minds of those whose personal testimony has survived had been fixed on peaceful, agricultural and even theological matters. Victricius, Paulinus of Nola's disciple, supervising the building of chapels on his estate at Primulacum[6], or the presbyter Vigilantius annoyed at the abuse of relics and over-use of candles in the liturgy, may have been typical concerns of individuals in Gaul in the year 406[7].

Over much of the Roman West Christianity had displaced the traditional worship of the gods as the religion of the people. Cult and religious attitudes were beginning to anticipate those of mediaeval Europe. This intense but hum-drum life was now rudely invaded.

In Spain three eyewitnesses record the impact of the first decade of the Barbarian invasion. First, Hydatius, Bishop of Aquae Flaviae (Chaves) in Galicia (c. 395-470), writing his Chronicle under the domination of the Suevi in Galicia (c. 469-470) records vivid memories of his youth fifty years before[8]. Paulus Orosius, slightly older than Hydatius (born c. 385), originating probably in Tarragona, was also a cleric. He shared Hydatius patriotism as regards the empire, especially to the Theodosian house, but also significantly, he wrote from the point of view of Spain emphasising former gallant resistance of his countrymen to the armies of pagan Rome[9]. He

---

3 *Letter* 11. i. 4.

4 The letter may have been written late in 418 or early 419. It was a year before Augustine wrote his *De Mendacio* in response in 420. See Divjak op. cit. LIX and Wankenne, art. cit. p. 227.

5 HYDATIUS: *Chronica*, (ed. TRANOY, A.: *Sources chrétiennes*, 218, Paris, 1974) 62. Date discussed by Tranoy, op. cit. 35-6. For the suspicion of treachery, see OROSIUS, Paulus: *Historia adv. paganos* libri vii, (ed. ZANGEMEISTER, C.: *CSEL* V. Vienna 1882). Vii. 40. 9.

6 PAULINUS of NOLA: *Ep.* 32 (ed. HARTEL, W.: *CSEL*, XXIX). Two basilicas and a chapel were built by Victricius on his estate c. 402.

7 JEROME: *Contra Vigilantium*, i.

8 For Hydatius' career, see Tranoy, op. cit. 9-17 and the study by MOLE, C.: *Uno storico del V Secolo, il Vescovo Idazio*, Catania, 1978, Ch. i. An old but still useful account of Roman views of the barbarians is to be found in DILL, S.: *Roman Society in the last century of the Western Empire*. London MacMillan 1919, pp. 303-345.

9 Thus, his enthusiastic description of the defence of Numantia against the Romans under Scipio, *Historia*, v. 7.

had been forced to flee by the invaders and early in 415 arrived «by chance»[10], as he claimed, in Augustine's see of Hippo. The third witness is Consentius whose home in the Balearic Islands had not yet felt the force of barbarian raiders. His record of what his friend Fronto had told him about the interests and attitudes of the inhabitants of some towns in north-east Spain fills most of Letter II in the Divjak collection, and is a valuable corrective to the accounts given by the other two witnesses.

Both Hydatius and Orosius leave the same impression of shock, confusion and breakdown of law and order that accompanied the barbarian invasion. Hydatius speaks of «barbarians rampaging through Spain, killing without mercy», and the added evils of pestilence, famine, extortions by tax-collectors at the expense of the city community's stocks of provisions, and oppression by soldiers who should have been defending the inhabitants against the invaders[11]. This could be reminiscence of the woes represented by the Four Horsemen of the Apocalypse to which Hydatius alludes, but bitter complaint against soldiers and tax-collectors are echoed elsewhere, not least by Salvian of Marseilles in 439[12]. The lurid description of cannibalism, disease, and of animals devouring unburied corpses indicates either vivid memory and/or first-hand information, suggesting complete if temporary catastrophe[13]. In addition, he suggests that even in the first years of their invasion the barbarians intended to stay permanently. Spain was divided up between Alans, Vandals and Suevi and to all intents and purposes was a conquered territory[14].

The Visigoths however, he treats differently. First, they are not mentioned among the peoples engaged in the partition of the Spanish provinces. Secondly, they are regarded in this period as allies of Rome[15]. Thus, they deal out punishment to the Vandals settled in south-east Spain (Baetica) «in the Hame of Rome»[16]. Fifteen years later in c. 437 Hydatius describes them as destroying the Bagaudae insurgents in the Ebro valley, also «under the authority of the Romans», and he underlines the alliance between Aetius and the visigothic king Theodoric that defeated Attila on the Catalaunian Fields on 20 June 451[17].

Orosius, as is well known, handles the Visigoths similarly. He combines this favour with some forward-looking ideas which mark the year 417 as among the last when an educated provincial could look to the future of the empire in the west with optimism. His outlook is all

---

10 Orosius in his *Commonitorium ad Augustinum* (*PL.* XLII. col. 566), explains how he had reached the shores of Africa, «sine voluntate» but intent on consulting Augustine on both Priscillianism and Origenism which were attracting some of his friends.

11 HYDATIUS: *Chron.* 48, «Debacchantibus per Hispanias barbaris et saeviente nihilominus pestilentiae malo opes et conditam in urbibus substantiam tyrannicus exactor diripit et miles exhaurit: fames dira grassatur, adeo ut humanae carnes ab humano genere vi famis fuerint devoratae: matres quoque necatis vel coctiis per se natorum suorum sint pastae corporibus. Bestiae occisorum gladio fame pestilencia cadaveribus adsuetae quosque hominum fortiores interimunt eorumque carnibus pastae passim in humani generis efferantur interitum, et ita quattuor plagis ferri famis pestilentiae besitarum ubique in toto orbe saevientibus praedictae a domino per prophetas suos adnuntiationes implentur».

12 SALVIAN: *De Gubernatione Dei* (ed. F. Pauly, *CSEL* VIII, Vienna 1883, V. 5-6).

13 HYDATIUS: *Chron.* 48, cited in n. 11.

14 *Ibid.* 49. See also BURY, J. B.: *A History of the later Roman Empire*, (Dover edition, 1958) Vol. I. p. 203.

15 *Ibid.* 63, though this does not exclude his condemnation of them as deceitful and marauders, ibid., 186.

16 *Ibid.*

17 *Ibid.* 158, «Per Fredericum Theuderici regis fratrem Bacaudae Terracconenses caeduntur ex auctoritate Romanorum», and for Aetius and Theodori as allies against the Huns, ibid. 150. Aetius rule in Gaul strongly Favoured the interest of the great landowners.

the more remarkable in view of his experiences at the hands of barbarian invaders. As he meditated in writing the *Historia adversus Paganos* at Augustine's behest in 417, he stated in connection with the death of Alexander the Great and the evils of his time, «And yet if I may speak of my own story, how for the first time I saw the strange barbarians, and I had to avoid them because they could do damage, and to flatter them as they were the masters, to pray for them because they were infidels, and to flee from those who lay in wait for me...»[18]. This was in 414 when the Visigoths under King Ataulphys first entered Tarraconensis with Ataulphs' imperial bride, Galla Placidia, and Spain was becoming a cockpit of warring Germanic tribes.

The *Historia adversus paganos* suggests, however, that Orosius' more positive attitude towards the Goths may not have been a sudden whim. One has the impression that it had matured over a period. It may be that they were Christians, and he is prepared to excuse even their Arianism on the grounds that they were deceived by the emperor Valens' missionaries[19]. He contrasts in 401-402 the fate of Radagaisius, the pagan invader of Italy in 401-402 with Alaric's successful carer which had begun as the ally of the Spaniard, Theodosius[20]. Even the sack of Rome in 410 is played down as a disaster, and the respectful behaviour of the Goths towards Christian captives is emphasised[21]. The city was looted but few lives were lost. In this respect we find Orosius at odds with Jerome, who had a truer if more distant perception of the scale of the disaster[22].

A clue, however, towards understanding Orosius' underplaying the fall of Rome to Alaric and his aspiration towards a future Romano-Gothic commonwealth, may perhaps be found in his social outlook, Like Augustine on the one hand[23], and Hydatius on the other[24], he feared the lower orders of society, whether in the army or on the land. Thus he is critical of botn Carausius (the usurper in Britain, 286-293)[25] and Constantine III[26], as being sprung from the lower ranks of the soldiery, and therefore unworthy to claim imperial rule, even if they were able individuals. The Bagaudae, when they first appear on the scene without sympathy in 286, are described without sympathy as a «disorderly company of peasants stirring up pernicious tumults»[27]. They were to be a threat to peace and social order in north-east Spain for the next 30 years. In this context he sees the Goths as a force for stability, and accepts the marriage of Galla Placidia to Ataulph and the conversion of his supplanter Wallia from an anti —to a pro— Roman standpoinc[28] as evidence for this. He may have been right when he wrote, for the suggestion has been made

18 PAULUS OROSIUS: *Historia*, iii. 20. 5-6, writing from the perspective of a peaceful North Africa.

19 *Historia*, vii. 33. 19.

20 *Ibid.* vii. 37, 8-16. Alaric is described as «mitis in caede» constrasting with Radagaisius' «inexsaturabile crudelitate ipsam caedem amaret in caede».

21 *Ibid.*, vii. 39.

22 JEROME: *Ep.*, 127, 11 and 12.

23 AUGUSTINE: *Ep.*, 108. 18, where he castigates peasant discontent in Numidia as, «audacia rusticana». The social order like the political order in the empire was sacrosanct.

24 HYDATIUS: *Chron.* 125, 128. («insolentiam Bacaudarum»), 158, 179. See Mole, op. cit., pp. 75-82.

25 *Historia*, vii. 25. 3, «Carausius quidam, genere quidem infimus sed consilio et manu promptus», a good ruler if he had not been of such lowly birth!

26 *Ibid.*, vii. 40. 4. «C. ex infimi militia propter solam spem nominis sine merito virtutis eligitur».

27 *Ibid.*, vii. 25. 2. See THOMPSON, E. A.: «Peasant revolts in late Roman Gaul and Spain» en FINLEY, M. (ed): *Studies in Aucient History*. London 1976, pp. 304-320.

28 *Historia*, vii. 43, 10-14. Wallia's outlook and his exertions on behalf of the empire against the Vandals, Alans and Suevi.

with some force, that the recall of the Goths from Spain and their settlement in Aquitaine in 418 was connected with a move by the emperor's government to contain the Vagaudae there who were threatening to control all Armorica (Brittany) to the north[29]. Historians have remarked how little social change, especially in the power of the wealthy took place with the settlement later of the Visigoths in Spain[30].

The emergence of serious social discontent at this moment is indicated further by Orosius' summing up of the Goths' relation with the provincials. «While at first», he says, the Visigoths caused slaughter and devastation when they invaded Spain this phase soon passed. Spain «was no more harshly treated by the barbarians than she had suffered under the Romans for two hundred years»[31]. Soon, «the barbarians came to detest their swords and betake themselves to the plough and are (note the present tense) treating the Romans as comrades and friends, so that now among them may be found some Romans who, living with the barbarians prefer freedom with poverty to tribute-paying with anxiety among their own people»[32]. He was the first western chronicler to admit that social and administrative pressures were becoming too much for some provincials to bear. Desertion to the barbarians was the way of escape. Political alliance with the Visigoths was therefore necessary to underpin the tottering internal structures of the Spanish provinces. Some barbarians, especially the Goths, could be regarded as positive force for the future.

Orosius' political hopes for a Romano-Gothic commonwealth[33] proved fanciful, but they make sense in the light of the evidence for conditions in north-eastern Spain in 417-419 provided by Fronto, Consentius' aide and informant. Orosius and Consentius were united in their fear of Priscillianism. The two men may have met during Orosius' brief stop in the Balearic Islands on his way home in 416 bearing relics of St. Stephen[34], which he had secured in Palestine. The effect of his sudden appearance was to stimulate Consentius into rabid action against the Priscillianists resulting eventually in Fronto's mission of deceit in 418[35]. Consentius himself is

---

29 THOMPSON, E. A.: «The Settlement of the Barbarians in southern Gaul», *Journ. Rom. Stud.*, 46, 1956, 65-75 especially p. 70, «Constantius was afraid of the Bacaudae». For serious peasant (?) uprisings in Armonica c. 415, see RUTILIUS NAMATIANUS (ed. Keene): *De Reditu Suo*, lines 1. 213-216, Exuperantius... leges restituit liberatemque reducit/ et servos famulis non sinit esse suis.

30 MOLE, Thus: op. cit., 68-70 and STROHEKER, K. F.: «Spanien im spätrömischen Reich» (284-475) *AEA*, 45-7 (1912-14) regarding the senatorial aristocracy in the period of transition.

31 *Historia*, vii. 40, 1-2.

32 *Ibid.*, 7.

33 *Ibid.*, vii. 42, 6-7. Here, Orosius seems to foreshadow similar hopes on the part of Theodoric the Ostrogoth regarding a possible coalescence between the Goths and Italians. His long reign (493-526), however, left the two communities as divided as ever. For similar optimism in the east regarding the Visigoths 414-417 see Olympiod oros frag. 24 (Marriage of Ataulph and Galla Placidia).

34 In fact, he did not returned to Spain at this time, put off by rumours of continue troubles there. He left some of his relics of St. Stephen in Minorca and returned to North Africa.

35 VAN DAM, R.: «Sheep in Wolves Clothing; the letters of Consentius to Augustine», *Journ. Eccles. Hist.* 37. 4, 1986, 515-535 at pp. 528-9. This informative article is unfortunately flawed by the autnor's unwillingness to accept that Priscillianism was the heresy rampant in Tarraconensis at the time. However, it can hardly be any other. Consentius shows (*Letter* 11. 1) that his concern was Priscilliamism and he mentions no other form of heresy prevalent in the province.

Similarly, Augustine writing his *De Mendacio* to Consentius in reply assumes that he is commenting on tactics used against the Priscillianists. A more likely account of the situation is given by la BONNADIÈRE, A. M.: «Du nouveau sur le priscillianisme», (Ep. 11*), pp. 205-214 of *Les lettes de St. Augustin.*

interesting. As his most recent critic, Raymond Van Dam describes him, «he was one who thought and wrote a bit, and his learning or at least his boldness made him into a local adviser of Christians»[36]. He was, indeed, fairly typical of the now christianised majority of educated privincials in Spain and suthern Gaul. He was, on the one hand, proud of his knowledge of the classics, with a reasonably sure acquaintance of Terence, Ovid, Horace, Vergil and Juvenal, and a good if idiosyncratic Latin style[37]. On the other hand, he lacked the tolerance of some earlier western Christians such as Ausonius a generation before, suspicious of his friend Paulinus' zealous dedication to the cause of Christianity. Paganism as such had been left behind. It does not Figure Consentius' letters and chough he retained something of the traditional literary refinement of the provinicial landed gentry, he combined this with a new unbending orthodoxy that found its outlet in heresyhunting and harassment of the Jews[38]. Christian culture of the early fifth century was foreshadowing in these intolerant attitudes popular religious ideas of the Middle Ages.

Minorca, however, was a cultural backwater, and Consentius had some right to complain of his lot[39]. Consolation, however, had come through literary exchanges with Augustine, extending back as far as 407, but these were now coupled with astringent criticisms of the style and even the tone of the *Confessions*[40]. A literary name-dropper, his essays into the realm of Trinitarian doctrine were scarcely penetrating, while his ferocity against any and every heretic accompanied a real mental laziness and hankering after a leisured and privileged existence[41]. He was unwilling to read and digest serons theological wool he hoped his friend, Fronto, was prepared to do his work for him. A monk probably *(famulus Christi)* rather than a presbyter[42], fronto had founded a monastery in Tarragona, and knew the area and its inhabitants well. He shared Consentius' Zeal for orthodoxy directed against the Priscillianists, and he returned to his native province in 418 intent on exposing these nests of heretics.

The Tarraconensis that Fronto describes, however, bears little resemblance to the war-torn territory conjured up by Hydatius and implied by Orosius. Though the military commander, Count Asterius, was making his preparations for battle, presumably against the Vandals, which he fought successfully in 419[43], the main interest of the inhabitants was not war but religion. The strife which Fronto records as breaking out in Tarragona itself was caused by fears inspired by rival religious factions. Priscillianism aroused hostility among the orthodox not simply because its teaching concerning the origins of souls (namely, that these were not divine) among other tenets was regarded as wrong, but because it was suspected of magical practices and secret rites damaging to the community as a whole. The same fears that had inspired persecution of the

---

36 VAN DAM, art. cit., 528.

37 As outlined by WANKENNE, J.: art. cit. (233-39).

38 *Letter* 12. 13. 7 «(ut) aliqua adversus Iudaeos quorum proeliis urgebamur duci nostro (i. e. Bishop Severus) arma producerem».

39 *Letter* 12. 4. 1. «insularum Balearium, in quibus non dicam doctum sed vel fideliter christianum invenire rarissimum est».

40 He admits failing to have read beyond «two or three folios» of Augustine's *Confessions* after four years, and he seems to prefer Lactantius (*Letter* 12. 1-2) though he does not seem to have read much of his writings.

41 Thus, *Letter* 12. 7. 2., admission of «segnitia» and (12. 13. 2) desire to embrace «leisure» *(otium)* as soon as he could. Complants about reading serionsly, see 12. 13. 4. 2-3.

42 I accept van Dam's interpretation of «monk» against Divjak's view that Fronto was a presbyter (op. cit. *CSEL* LIX).

43 *Letter* 11. 12. 2. He asks for Fronto's prayer for his success.

Christians in previous centuries were now being aroused against heretics. They seem to have outweghed worries with regard to the barbarians. Bishops from many parts of the province assembled in two separate councils to examine charges of heresy (Priscillianism) brought by Fronto against the presbyter, Severus. While some roads were regarded as unsafe, they came nevertheless. Townspeople went about their business, without apparent fear of barbarians, their anger being vented at the monk who had tried, they claimed, by fraudulent means to bring a respected citizen to trial on the charge of heresy. He had thereby tarnished the reputation of others and by his actions threatened the existing social order based on aristocratic lineage and wealth[44]. Evenso, the barbarian presence remained strongly in the background. Consentius at home in Minorca was angry because «they (the barbarians) appeared to do nothing» against the Priscillianists, as though they had the power to act if they wanted to do so[45]. It had been because of this inaction that he had decided on his own campaign against the heretics. The scheme involved raud and pretence which elicited a stinging rejoinder from Augustine in *De Mendacio* written in 420. Even if the Priscillianists made a virtue of concealing their real views there was no excuse for Catholics to imitate their methods[46].

This is what Fronto had done. On his arrival at Tarragona he ingratiated himself with a certain aristocrattic lady, Severa. He had been told already by Consentius that she was a heretic. Unsuspecting, Severa had put him in touch with the presbyter Severus of Huesca (Osca), also a rich and powerful individual who was pointed out to him as the leader of the heretics in the area[47]. He had acquired three large tome containing magical writings under the will of his mother. In 417 (*superiore anno*) Severus «believing that the barbarians were now far from» the area had betaken himself to his late mother's castle (castellum)[48], but on the way had been ambushed and robbed by barbarians[49]. These, believing the books valuable, went on to the neighbouring town of Lerida (Ilerda) in the hope of selling them for a good price. When, however, the contents were made known to them they willingly handed them to Sagittius, the town's bishop. He himself proved to be a secret Priscillianist supporter, for he cut out the most exciting magical passages for his own use and sent on one volume to the metropolitan of Tarragona. He explained to the latter that three volumes had been captured by the barbarians but handed over to him. The one which «caused him most displeasure» he was forwarding to the metropolitan, the others. He was keeping in the archives of his church[50].

What followed was an almost unbelievably dramatic succession of events, whose record is a priceless document for social conditions and attitudes in this now Christianised society. Fronto accused Severus and Severa before the ecclesiastical authorities, but it soon became clear that many of the clergy of the province had Priscillianist sympathies, and were prepared to perjure themselves before lay and church tribunals. They were supported by an active and articulate body of the townspeople. When Severus and Bishop Sagittius of Lerida lied about the whereabouts

44 Letter 11. 8. 3-4. Fronto was denounced by Severus' supporters as one «substantia egenum, mendaciis locupletum», who dared tarnish the reputation of the «tam sanctum et tam nobilem virum».

45 *Ibid.* 1. 4.

46 AUGUSTINE: *De Mendacio* 3. 5, 19, 38-39 and 20. 40. See de Bonnadière art. cit. 211.

47 *Letter* 11. 2. 2-3.

48 *Ibid.* 2. 4. «Severus aestimans barbaros longius abscessisse».

49 *Ibid.* The books themselves are interesting suggesting that the Priscillianists like the Manichees laid much store on their teaching beingset out in the finest available manuscripts.

50 *Ibid.*, 2. 5-8.

of the suspect books they actually swore on the Gospels[51]. At no time did Fronto have any general support in his attempts to unmask Severa and Severus, while the latter could call on a network of influential connections, including close relatives of the Comes Asterius. Soon he himself was regarded as a trouble-maker. Several times he was threatened with stoning, denounced to his face a a «barking dog» who ought to be slain[52]. His efforts to bring his accusations before properly constituted episcopal courts were frustrated, and though he was given a courteous hearing by Count Asterius himself[53], he was able to achieve little. In the end, aided by the sudden deaths of two opponents and an ill dream afflicting another, he was able to escape with some credit restored. He eventually returned to Minorca via Arles where Bisnop Patroclus was also a vigorous anti-Priscillianist[54]. His enemy Bishop Sagittius was compelled to flee «beyond the bounds of the city», though he retained his episcopal orders and a part of his congregation[55].

The offending magical books, having at first been restored to Severus were finally burnt along with all record of episcopal proceedings concerning them. Honour was salvaged. The clergy had the last word against the monk.

What of the barbarians in all this commotion? They remained apparently on the sidelines. They were regarded as marauders, ready to rob travellers and ambush ecclesiastics[56] on their journeys, but they would then enter the towns to trade and try to sell the proceeds of their crimes[57]. They could also be on reasonably good terms with the urban clergy. They would be blamed for robberies that had occurred, but though «enemies»[58]. Fronto does not give the impression that they acted like the bloodthirsty assassins —«barbaris saevientibus»[59]— of the chroniclers. Life in north-eastern Spain in 417-418 had resumed something approaching normality. It was a now a Christian society but violent, feud-ridden, caste-conscious, with no love lost between the clergy and monks, but there was no daily dread of the barbarians. It may be that the horrors described by Hydatius and Orosius had taken place, but time had passed. War against the Vandals in Baetica was a long way off. Priscillianism and perhaps other heresies were the issue. The barbarians had become little worse than nuisances.

This record may induce a note of caution when reading accounts of other writers of the time, such as Orientius and even from so contemporary a document as the *Acta* of the Council of Ephesus in 431[60] concerning the effects of the Vandal invasion of North Africa, and of other barbarian invasions. Where there really only three major churches standing in North Africa after the Vandals had passed through?[61]. And of Roman Britain, how often did «crackling flames»

---

51 *Ibid.* 20. 3-4, and compare 16. 4.

52 *Ibid.* 6. 1, 13. 1, 16. 3, 17. 3.

53 *Ibid.* 12.

54 *Ibid.* 23.

55 *Ibid.* 20. 3.

56 *Ibid.* 2. 4 and 15. 3.

57 *Ibid.* 2. 5.

58 *Ibid.* 2. 8.

59 OROSIUS: *Historia* vii. 22. 9.

60 Orientius. *Commonitorium* II. 184: *Uno fumavit Gallia tota rogo.* The Council of Ephesus heard how the sea routes from North Africa had been disrupted and that all was chaos and confusion with clergy scattered or killed in the North African provinces. (*PL.* LIII col. 845). Compare Augustin. Ep. 228, 6.

61 POSSIDIUS: *Vita Augustini*, 28.

destroy the Roman villas there?[62] Was not slow decline, the evidence of broken tiles on patched mosaic floors more indicative of how the end of Roman civilisation came[63]. Meantime, the letters of Consentius to Augustine, discovered by Johannes Divjak, provide some enlightening new evidence how ordinary provincials in north-eastern Spain were adapting themselves to the presence of the Germanic invaders ten years after their first arrival.

---

62 As shown in regard to Lullingstone in Kent, though the cause of the fire is unknown. See MEATES, G. W.: *The Roman Villa at Lullingstone*, Kent, Kent Archaeological Society, 1979, p. 72 ff.

63 As reported for Bignor in Sussex, see FRERE, S. S.: *Britannia*, London, 1977, p. 374.

(In these notes «*Letter*» is used for the Divjak letter and *Ep.* (epistola) for Augustine's previous correspondence).

Cristianismo y aculturación en tiempos del Imperio Romano, **Antig. crist. (Murcia) VII, 1990**

HISTORIA Y PROFECÍA EN EL DONATISMO TARDÍO: EL «LIBER GENEALOGUS»*

FEDERICO-MARIO BELTRÁN TORREIRA
Universidad Complutense de Madrid

SUMMARY

Although the Christian historgraphy, after the deep revisión carried out by Eusebius of Cesarea, abandoned its original characteristics of confrontation with the Roman Empire and millenary hopes, the same did not occur with Donatism which remained tied to the historical vision of the epoch of the persecutions. This conservative attitude is evident in the *LIBER GENEALOGUS*, the Latin version of the *CHRONICA* by Hipolitus of Rome. There are three known editions of this *CHRONICA*, published in 405/411, 427 and in 438, under the Donatist influence in Carthage. For this reason the publication of 438 is particularly interesting because it not only compares, as the previous ones, the persecutions carried out by the pagan emperors with the measures taken by Honorius against the schismatics, but also goes so far as to consider the incarnations of the Anti-Christ in the Vandal king Genseric and in the Praetorian Perfect, Antemius.

A last version, this one Catholic, redacted in 455/63, and notable for its Biblical knowledge, abandons these asumptions, deploring the assassination of Valentinianus III as a catastrophe which marks the inminent end of the world. The progresive integration of the last Donatist circles in the bosom of the Catholic Church had in this way permitted the recuperation of a labor which, now void of its explicit political content, maintained however untouched its strong escatological content.

* [Agradecemos al Padre José María Sánchez Blanco, del «Centro de Estudios Loyola» de Madrid (PP. Jesuitas), su inestimable colaboración. Sin su amabilidad y paciencia ilimitadas, buen número de obras mencionadas en el presente trabajo nos hubieran resultado inaccesibles.]

Al calor de la persecución de Domiciano (94-96 D. C.), el evangelista San Juan diseñó en su «Apocalipsis» un modelo histórico-profético que evidenciaba de forma definitiva la oposición entre cristianismo e Imperio[1]. En la línea de ciertos apócrifos judíos contemporáneos, identificó la visión de Daniel sobre la cuarta bestia con Roma, y a sus emperadores con las siete cabezas del monstruo. Según su profecía, del futuro inmediato no cabía esperar sino la destrucción del Imperio por el Anticristo y la llegada, antes del juicio final, de un reino mesiánico intermedio[2].

Esta última idea, que contaba asimismo con numerosos precedentes judaicos e iranios, daría lugar como es sabido, a una corriente de pensamiento pujante en la primitiva Iglesia, conocida como milenarismo. Aceptando una interpretación literal de ciertos pasajes bíblicos (*Gen.* 1, 1-24; *Sal.* 90, 4; II *Re.* 3, 8 *Apoc.* 20, 6), los milenaristas defendían la doble resurrección de los santos y la constitución por éstos en la tierra de un reino de mil años. Previamente se situaría el tiempo «histórico», compuesto de seis milenios, de acuerdo siempre con una interpretación tipológica de la Semana de la Creación[3].

Desde el punto de vista historiográfico, reviste especial importancia la adhesión de San Ireneo al milenarismo. Rechazando la tesis que años más tarde defendería Orígenes, el obispo de Lyon afirmó la interpretación literal de los pasajes bíblicos en disputa como la única plenamente ortodoxa. Pero además, aplicó ya el modelo de los siete milenios a la evolución de la humanidad, diseñando así una filosofía de la historia cuyo resultado práctico no podía ser otro que el de la espera del *finis temporum*[4].

Esta permanente vocación metahistórica tuvo una influencia decisiva en la génesis misma de la historiografía cristiana, concebida en suma como aplicación práctica de postulados milenaristas. Más que de obras históricas en cuanto tales, cabe hablar pues —hasta la revolucionaria intervención de Eusebio de Cesárea— sólo de obras de «cronología escatológica»[5].

---

1 La bibliografía sobre las relaciones Iglesia-Imperio y sus consecuencias ideológicas hasta el «giro constantiniano», es naturalmente abundantísima; remitimos a los estudios generales de CULLMANN, O.: *Christ et le temps. Temps et Histoire dans le Christianisme primitif.* Paris, 1947, pp. 137-153; GARCÍA PELAYO, M.: *El Reino de Dios arquetipo político.* Madrid, 1959, pp. 13-28; MAZZARINO, S.: *L'Impero romano.* Roma-Bari, 1980 (=1962), t. I., pp. 168-208 y t. II, pp. 470-485; FREND, W. H. C.: *Martyrdom and Persecution in the Early Church.* Oxford, 1965; PASCHOUD, F.: *«Roma Aeterna». Etudes sur le patriotisme romain dans l'Occident a l'époque des grandes invasions.* Roma, 1967, pp. 169-178; MESLIN, M.: *Le Christianisme dans l'Empire romain.* Paris, 1970, pp. 93-120; SIMON, M. y BENOIT, A.: *El judaísmo y el cristianismo antiguo.* Barcelona, 1972, pp. 70-85, etc.

2 (*Apoc.* 13, 1-8; 13, 7-18 y 20, 4-6). WIKENHAUSER, A.: *El Apocalipsis de San Juan.* Barcelona, 1981, pp. 36-39, 172-181, 215-219 y 241-249. Sobre la influencia de la apocalíptica judía en la cristiana, *ibid.* pp. 13-25; SIMON, M. y BENOIT, A.: *op. cit.*, pp. 17-20 y DÍEZ MACHO, A.: *Introducción general a los apócrifos del Antiguo Testamento.* Madrid, 1983, t. I. pp. 45-48, 89-93 y 351-389. Para las relaciones entre historia y profecía en el cristianismo primitivo, CULLMANN, O.: *op. cit.*, pp. 66-74 y 99-123. *Vide infra* n.º 5.

3 Sobre el milenarismo, ERMONI, M. V.: «Les phases successives de l'erreur millénariste», *Revue des Questions Historiques*, 70 (1901), pp. 353-388; BARDY, G.: «Millenarisme», *D. T. C.* t. X/2 (1929), cols. 1760-1763; LECLERCQ, H.: «Millenarisme», *D. A. C. L.*, t. XI/1 (1933), cols. 1.181-1.195; ALCAÑIZ, F.: *Ecclesia Patristica et Millenarismus (Expositio historica).* Granada, 1933; DANIELOU, J.: «La typologie millenariste de la semaine dans le christinaisme primitif», *Vigiliae Christianae*, 2 (1948), pp. 1-16, «La typologie de la semaine au IV[e] siècle», *Recherches de Science Religieuse*, 35 (1948), pp. 382-411; MICHL, J. y ENGLHARDT, G.: «Chiliasmus», L. Th. K., t. II (1958), cols. 1.058-1.062 y LUNEAU, A.: *L'Histoire du Salut chez les Pères de l'Eglise. La doctrine des ages du monde.* Paris, 1964, pp. 81-282.

4 DANIELOU, J.: «Sant Irénéè et les origines de la théologie de l'histoire», *Recherches de Science Religieuse*, 34 (1947), pp. 226-231; MAZZARINO, S. y LUNEAU, A.: *op. cit.*, t. II, pp. 474-477 y pp. 93-103 respectivamente.

5 DANIELOU, J.: «La typologie millenariste...», p. 14 y SIRINELLI, J.: *Les vues historiques d'Eusebe de Césarée durant la période prénicéenne.* Paris, 1961, pp. 38-41. *Vide supra* n.º 2 e *infra* n.º 14.

Cuando Sexto Julio Africano escribió hacia 223 su «Crónica mundial» en cinco libros, perseguía en efecto dos objetivos. Por un lado, demostrar, en consonancia con un viejo argumento apologético, la superioridad cronológica del judaísmo (y por lo tanto del cristianismo) sobre la religión pagana. Algo que pasaba naturalmente por la integración sincronizada de los hechos del Antiguo Testamento con aquellos provenientes de la historia profana, dando como fruto un rudimento de historia universal[6]. Mas, por otro lado, la elaboración de la obra respondía a una necesidad mucho más acuciante: la de demostrar a sus contemporáneos que el fin de los tiempos no estaba próximo.

De acuerdo con la interpretación milenarista, Julio Africano señalaba seis mil años para la historia del mundo. Dado que, según sus cálculos, Cristo había nacido en el 5500, se vivía en el momento presente en el año 5723 (tercero de Heliogábalo), por lo que resultaba claro que las promesas del «Apocalipsis» no se cumplirían aún[7].

Voluntad apologética y milenarismo caracterizan también a la «Crónica» de Hipólito, escrita en 235 (año 5738 de la Creación)[8]. Al igual que Julio Africano, Hipólito no consideraba el fin del mundo como inminente, tal y como su propio sistema cronológico pone de manifiesto[9]. De hecho, en obras anteriores —«Comentario a Daniel» y «Sobre el Anticristo»—, había ya criticado duramente a quienes, dadas las dificultades de aquellos tiempos (persecución de Septimio Severo en 202), habían llegado a vaticinar tal fin[10]. Para Hipólito, la indentificación del Anticristo con el Imperio resultaba errónea, señalando que sólo su destrucción, unida a la evangelización del mundo, serían criterios seguros para aseverar el cumplimiento de las profecías joánicas[11].

---

6 SIRINELLI, J.: *op. cit.* pp. 34-38, 52-59, 115-132; MOMIGLIANO, A.: «Pagan and Christian Historiography in the Fourth Century A. D.» (1963), *Essays in Ancient and Modern Historiography.* Oxford, 1977, pp. 110-111 y SÁNCHEZ SALOR, E.: «La preocupación por la cronología en los primeros historiadores cristianos», *Sodalistas,* 2 (1981), pp. 403-424.

7 BARDENHEWER, O.: *Geschichte der Altkirchlichen Literatur,* t. II, Friburgo, 1914, pp. 264-266; AMANN, E.: «Jules Africain», *D. T. C.,* t. VIII/2 (1925), cols. 1.921-1.925; DE CÁDIZ, L. M.: *Historia de la literatura patrística.* Buenos Aires, 1954, pp. 218-220; STOMMEL, E.: «Sextus Iulius Africanus», *L. Th. K.,* t. I (1957), cols. 170-171; SIRINELLI, J.: op. cit., pp. 75-80; ALTANER, B.: *Patrología.* Madrid, 1962, p. 207 y QUASTEN, J.: *Patrología,* t. I, Madrid, 1968, pp. 444-446.

8 *Chron.* 686-688. BAUER, A. y HELM, R. (Eds.): *Hyppolitus Werke,* t. IV: *Die Chronik.* Leipzig, 1929, pp. 192-197. Sobre Hipólito y su «Crónica», BAUER, A.: *Die Chronik des Hippolytos im «Matritensis graecus 121».* Leipzig, 1905, pp. 140-157; BAUER, A. y HELM, R.: *op. cit.,* pp. 3-36; BARDENHEWER, O.: *op. cit.* pp. 593-596; AMANN, E.: «Saint Hippolyte», *D. T. C.,* t. VI (1920), cols. 2.487-2.511; CATAUDELLA, Q. y PRIETO FRUTAZ, A.: «Ippolito di Roma», *E. C.,* t. VII (1951), cols. 171-178; GÖGLER, R.: «Hyppolytos von Rom», *L. Th. K.,* t. V (1960), cols. 378-380; ALTANER, B.: *op. cit.,* pp. 169-174; SIRINELLI, J.: *op. cit.* pp. 460-462; QUASTEN, J.: op. cit. pp. 482-483 y RICHARD, M.: «Saint Hippolyte de Rome», *D. Spr.* t. VII (1971), cols. 540-541. *Vide infra* n.º 9.

9 Sobre este sistema, BAUER, A. y HELM, R.: *op. cit.,* pp. 386-392 y RICHARD, M.: «Comput et chronographie chez Saint Hippolyte», *Melanges de Science Religieuse,* 7 (1950), pp. 237-268 y 8 (1951), pp. 19-50. En cualquier caso, nos adherimos a la opinión tradicional que ve en Hipólito al autor de la «Crónica», frente a la tesis de NAUTIN, P., que piensa en un tal «Josipo». En particular, sobre su atribución de la «Crónica», *Hippolyte et Josipe. Contribution a l'histoire de la littérature chrétienne du troisième siècle.* Paris, 1947, pp. 63-70 y *Lettres et écrivains chrétiens des IIe et IIIe siècles.* Paris, 1961, pp. 178-188, 193-202. Buenos resúmenes de la polémica, al tiempo que acertadas defensas de la postura tradicional, por QUASTEN, J.: *op. cit.,* pp. 470-472 y RICHARD, M.: «Saint Hippolyte...», cols. 532-534.

10 *In Dan.* IV, 18-22, BARDY, G. (Ed.): *Hippolyte: Commentaire sur Daniel.* Paris, 1946, pp. 12-13, 182-186. CULLMANN, O. y LUNEAU, A.: *op. cit.,* pp. 111-118 y 209-217 respectivamente.

11 *In Dan.* IV, 5-7 y 17, siguiendo a (*Mt.* 24, 14), BARDY, G.: *op. cit.* pp. 25 y 36. Las mismas ideas en San Agustín, *Ep.* 199; 12, 47-48 y *De civ.* XX, 19; 3.

Pese a ello, y desde el punto de vista político, Hipólito distaba mucho de aceptar la reconciliación con Roma, que autores como Melitón de Sardes o el ya citado Orígenes propugnaban[12]. Lejos de resultar positiva, la coincidencia entre el nacimiento de Cristo y el principado de Augusto evidenciaba un plan diabólico, por el que la unidad del género humano en la verdadera fe resultaba plagiado en el sometimiento de los diversos pueblos al cetro imperial. El fin de la cuarta bestia, cuyo poder tan sólo descansaba en la guerra, no sólo era profetizado, sino aun deseado, por Hipólito. Su postura seguía siendo, en suma, la del autor del «Apocalipsis»[13].

Aunque, a raíz del «giro constantiniano», la historiografía cristiana perdiera —gracias a la decisiva intervención de Eusebio de Cesárea— su vocación milenarista (el milenarismo era en sí ya sólo un mal recuerdo a la altura del 400), la «Crónica» de Hipólito continuó siendo apreciada[14].

Traducida pronto al latín como la obra homónima de Eusebio (si bien con un éxito mucho menor naturalmente), la «Crónica» pasó a formar parte de un escrito misceláneo redactado en Roma, conocido como «Calendario de 354», adoptando el título de *Liber generationis*[15]. La única modificación destacable respecto al original griego era de carácter cronológico, pues el anónimo autor continuaba el texto hasta el año 334[16].

A fines del siglo IV, con toda probabilidad también en Italia aunque de forma independiente a la versión anterior, la «Crónica» volvió a copiarse, ahora con el título de *Origo humani generis*[17]. En cuanto a su ámbito cronológico, se extendía desde Adán a la pasión de Cristo (año 5510 de la Creación), respetando siempre la estructura generacional del arquetipo griego[18].

---

12 GARCÍA PELAYO, M. y PASCHOUD, F.: *op. cit.*, pp. 24-25 y 173 respectivamente; FREND, W. H. C.: «The Roman Empire in Eastern and Western Historiography» (1968), *Religion Popular and Unpopular in the Early Christian Centuries.* Londres, 1976, pp. 23, 26-17; MARKUS, R. A.: *«Saeculum». History and Society in the Theology of St. Augustine.* Cambrigde, 1970, pp. 48-49. Sobre el pensamiento antimilenarista de Orígenes, base a su vez del de Eusebio de Cesárea, LUNEAU, A.: *op. cit.*, pp. 109-110 y 118-122.

13 *In Dan.* IV, 8-9 y 23-24. BARDY, G.: *op. cit.*, pp. 23-25. MAZZARINO, S.: *op. cit., t. II, pp.* 478-485; MARKUS, R. A.: «The Roman Empire in Early Christian Historiography» (1963), *From Augustine to Gregory the Great.* Londres, 1983, pp. 342-343 y FREND, W. H. C.: *op. cit.*, pp. 23-25. *Vide infra* n.º 29.

14 Para la extinción del milenarismo en Occidente, LUNEAU, A.: *op. cit.*, pp. 247-282. San Agustín, defensor moderado al comienzo de su carrera de la tesis milenarista, se hizo luego un decidido adversario de ella. FOLLIET, G.: «La typologie du sabbat chez Saint Augustin: son interprétation millénariste entre 388 et 400», *Revue des Etudes Augustiniennes,* 2 (1956), pp. 371-390 y MARKUS, R. A.: *«Saeculum»...* pp. 19-20, 39-41. Sobre la difusión de la «Crónica» de Hipólito y la familia de obras a que dio lugar, BAUER, A.: *op. cit.*, pp. 162-242.

15 Sobre la «Crónica» de Eusebio de Cesárea, SIRINELLI, J.: *op. cit.*, pp. 31-134; QUASTEN, J.: *op. cit.*, t. II, pp. 326-328; MOMIGLIANO, A.: op. cit., pp. 111-112 y GRANT, R. M.: *Eusebius as Church historian.* Oxford, 1980, pp. 2-9. Buenos resúmenes de sus continuaciones, desde San Jerónimo a la Alta Edad Media, por BRAUNERT, H.: «Chroniken», *L. Th. K.*, t. II (1958), cols. 1.186-1.187; ALTANER, B.: *op. cit.*, pp. 236-239 y LAITSNER, M. L. W.: «Some reflections on latin historical writing in the Fifth century» (1940). *The intellectual heritage of the Early Middle Ages.* Nueva York, 1972, pp. 9-20.

16 Ediciones por FRICK, K.: *Chronica minora I.* Col. Teubneriana, vol. 56. Lipsia, 1892, pp. 79-129 y MOMMSEN, T.: M.G.H. A/A, t. IX. Berlín, 1892, pp. 39-148. STERN, H.: *Le Calendier de 354. Etude sur son texte et illustrations.* Paris, 1953, pp. 113-116; FERRUA, A.: «Cronografo dell'anno 354», *E. C.* t. IV (1950), cols. 1.007-1.009 y DE CÁDIZ, L. M.: *op. cit.*, p. 455.

17 Ediciones por FRICK, K. y MOMMSEN, T.: *op. cit.*, pp. 131-152 y 159-186 respectivamente. *Vide infra* n.º 18 a n.º 20.

18 BAUER, A.: *op. cit.*, pp. 167-169. *Vide infra* n.º 20. Dicha estructura, que también adopta el *Liber genealogus,* se basa como es sabido en la tradición cronística hebrea. LIVER, J.: «Genealogías», *Enciclopedia de la Biblia,* t. III (1964),

Tradicionalmente se ha venido admitiendo la autoría del milenarista Quinto Julio Hilariano para este segundo texto, de acuerdo con el argumento aportado por la tradición manuscrita. En efecto, en el códice «T» (*Taurinensis*: siglo VII), la obra se ve precedida por la titulada *De ratione Paschae,* datada en 397 y escrita indudablemente por Hilariano. Su nombre volverá a aparecer, como veremos, mencionado en una de las piezas contenidas en el manuscrito «L» *(Lucensis)* del año 796, que nos da también la versión definitiva del *Liber genealogus*[19].

Sea o no el autor Hilariano, parece cierto que la obra se conocía ya en Cartago a principios del siglo V. Fue en esa ciudad, en efecto, entre los años 405-411 que otro anónimo recensionador le añadiría un breve epílogo, de carácter histórico, que abarcaba desde la Pasión al año 405 [20].Consistía el añadido en la enumeración de las siete persecuciones sufridas por la Iglesia, desde Nerón (asociado al Anticristo), hasta el católico Honorio, lo que nos lleva a concluir que su autor era un donatista[21]. En efecto, las leyes promulgadas en Rávena contra el cisma/herejía el 12 de febrero de 405 (*C. Th.* XVI, 5; 38 y VI, 6; 4-5) y aplicadas en Cartago el 26 de junio de ese mismo año eran juzgadas muy negativamente, calificándose la acción gubernamental como *persecutio Christianis*[22]. Desde el punto de vista del anónimo autor, no existía pues solución de continuidad entre el Imperio pagano y el de sus días. No hay lugar en su concepción histórica para los *tempora christiana*[23].

Aunque esta primera redacción donatista se ha perdido, es lícito suponer que llevaría ya el título de *Liber genealogus* tal y como aparece en la primera de las versiones conservadas, datada en 427 y contenida en el manuscrito «G» (*Sangallensis*) del siglo IX. Desde el punto de vista histórico, la segunda versión resulta poco interesante, salvo como es obvio, para reconstruir el

---

cols. 749-753 y PRADO, J.: «Genealogías de Jesucristo», *ibid.*, cols. 754-755. Sobre su plasmación artística en el Medievo hispánico, NEUSS, W.: *Die Apokalypse des hl. Johannes in der Altchristlichen Bibel-illustration.* Münster, 1931, t. I. pp. 119-125 y t. II, láms. 14-29. Vide infra n.º 33.

19 Edición del *De ratione paschae* en *P. L.* t. XIII, cols. 1.105-1.114. El *De cursu temporum,* también de Hilariano y de fuerte tendencia milenarista, fue editado por FRICK, K.: *op. cit.*, pp. 155-174. Sobre Hilariano, BARDENHEWER, O.: *op. cit.*, t. III (1924), pp. 560-561; DE CÁDIZ, L. M.: *op. cit.*, p. 456; KÖTTING, B.: «Quintus Iulius Hilarianus», *L. Th. K.*, t. V. (1960), col. 334 y MANDOUZE, A.: *Prosopographie de l'Afrique chrétienne (303-533).* Paris, 1982, pp. 557-558. *Vide infra* n.º 37.

20 Pese a sus defectos, sigue siendo fundamental el análisis de MONCEAUX, P.: *Histoire littéraire de l'Afrique chrétienne,* t. VI. Paris, 1921, pp. 249-258. Para el *Liber genealogus,* seguiremos la edición de MOMMSEN, T.: *op. cit.*, pp. 159-196.

21 *Lib. gen.* 621-627. Ed. cit., pp. 195-196. GRUMEL, V.: «Du nombre des persécutions païennes dans les anciennes chroniques», *Revue des Etudes Augustiniennes,* 2 (1956), pp. 63-65. Para el donatismo, remitimos a las obras generales de MONCEAUX, P.: *op. cit.,* ts. IV-VII. París, 1912-1923; FREND, W. H. C.: *The Donatist Church. A movement of protest in Roman North Africa.* Oxford, 1971 (=1952), *Martyrdom and Persecution...*, pp. 553-562; BRISSON, J. P.: *Autonomisme et Christianisme dans l'Afrique romaine. De Septime Sévère à l'invasion vandale.* Paris, 1958; TENSTRÖM, E.: *Donatisten und Katholiken.* Göteborg, 1964; BROWN, P.: *Biografía de Agustín de Hipona.* Madrid, 1970, pp. 277-321, 439-452, *Religion and Society in the Age of St. Augustine.* Londres, 1972; MARKUS, R. A.: *«Saeculum»...* pp. 105-153 y «Christianity and Dissent in Roman North Africa: Changing Perspectives in Recent Works» (1972), *From Augustine...*, pp. 21-36. MANDOUZE, A.: *Saint Agustin, l'aventure de la raison et de la grâce.* Paris, 1968, pp. 331- 390. *Vide infra* n.º 48.

22 *Lib. gen.* 627. Ed. cit., p. 196. Sobre estos decretos, refrendados por los cónsules Estilicón y Antemio, MONCEAUX, P.: *op. cit.*, t. IV, pp. 73-75; BRISSON, J. P.: *op. cit.*, pp. 266-268; TENSTRÖM, E.: *op. cit.*, pp. 104-106. FREND, W. H. C.: *The Donatist Church...*, pp. 261-274 y BROWN, P.: *Biografía...*, pp. 308-309. *Vide infra* n.º 32 y n.º 39.

23 FREND, W. H. C.: *op. cit.*, p. 268 y «The Roman Empire in the eyes of Western Schismatics during the Fourth Century A. D.» (1961), *Religión Popular...* pp. 14-15. *Vide infra* n.º 35 y n.º 49.

texto original[24]. Destacan tan sólo algunos pasajes bíblicos en los que vuelve a tratarse del donatismo. Así, el tocante a la división del Reino de Israel entre los partidarios de Roboam y Jeroboam (*I Re.* 12), preludio del actual enfrentamiento, se nos dice, entre los «verdaderos cristianos» y los «falsos católicos»[25].

Dependiente también, y de modo directo, del perdido arquetipo, la tercera redacción (segunda de las conservadas) se data en 438 y está contenida en el manuscrito «F» (*Florentinus*) del siglo X[26]. Se encuentran aquí de nuevo alusiones al donatismo, como la relativa al mantenimiento por Heber y sus descendientes de la lengua original de la humanidad —el hebreo—, símbolo de la fidelidad de la «Iglesia de Cristo» a la unidad de la fe hasta el fin de los tiempos[27]. Sin embargo, la parte más radicalmente original de la versión de 438 es la referida al tiempo presente, caracterizado por su sometimiento al Anticristo[28].

Como los restantes autores del *Liber genealogus*, el de la versión «F» propugna la tradicional identificación del número de la Bestia (666 o 616, según se utilice el texto griego o latino de *Apoc.* 13, 18) con Nerón, de acuerdo con el conocido procedimiento de la gematría[29]. Mas no se detiene aquí, apelando explícitamente a la autoridad del milenarista Victorino de Pettau (fines del siglo III) y a su «Comentario al Apocalipsis», para desentrañar las más recientes caracterizaciones del Anticristo[30]. En la práctica, utiliza para ello no el texto original de Victorino, sino la refundición de San Jerónimo, ampliada a su vez por un anónimo autor donatista en esos mismos años[31]. Siguiendo a éste, la versión de 438 identifica con el Anticristo tanto al prefecto del pretorio Antemio, en su día emperador de facto de Oriente y enemigo declarado del donatismo, como al monarca vándalo Genserico, que tomaría Cartago al año siguiente[32].

24 MOMMSEN, T.: *op. cit.*, pp. 154-159 y MONCEAUX, P.: *op. cit.*, t. VI, pp. 254-255.

25 *Lib. gen.* 546. Ed. cit., p. 192. Aunque ampliamente utilizada por los donatistas (BRISSON, J. P.: *op. cit.*, pp. 209-210), la imagen puede también encontrarse en autores católicos como Quodvulteo de Cartago. *Lib. Prom.* II, 28; 60; BRAUN, R. (Ed.): *Quodvulteus: Livre des Promesses et de Prédictions de Dieu.* Paris, 1964, t. II, p. 434. Por su parte, el anónimo redactor de la versión «L» utilizará también el símil con referencia a las luchas entre católicos y arrianos: *vide infra* n.º 40.

26 MONCEAUX, P.: *op. cit.*, pp. 255-256.

27 *Lib. gen.* 161/B. Ed. cit., p. 168. Es también utilizada por San Agustín, *De civ.* XVI, 11. BROWN, P.: *op. cit.*, p. 291. *Vide infra* n.º 40.

28 *Lib. gen.* 615-619. Ed. cit., pp. 194-195.

29 *Lib. gen.* 615 y 619. Ed. cit., pp. 194-195. RENOIR, E.: «Chiffre de la Bête», *D. A. C. L.*, t. III/1 (1913), cols. 1.341-1.353; BARTINA, S.: «Gematría», *Enciclopedia de la Biblia*, t. III, cols. 746-748 y WIKENHAUSER, A.: *op. cit.*, pp. 181-183, 213-214.

30 HAUSSLEITER, J. (Ed.): *Victorini episcopi Petavionensis Opera. C. S. E. L.*, t. XLIX. Viena, 1916, pp. 16-154. Sobre Victorino, BARDENHEWER, O.: *op. cit.*, t. II, pp. 657-663; BARDY, G.: «Victorin de Pettau», *D. T. C.*, t. XV/2 (1950), cols. 2.882-2.887; SCHUSTER, M.: «Victorin von Pettau», *R. E.* t. VIII/A-1 (1958), cols. 2.081-2.085; ALTANER, B.: *op. cit.*, pp. 185-186; QUASTEN, J.: *op. cit.*, t. I, pp. 703-705 y «Victorinus von Pettau», *L. Th. K.*, t. X (1965), cols. 775-776.

31 HAUSSLEITER, J.: *op. cit.*, pp. LI-LXVI. Pensamos que, desde luego, entre los años 429 (invasión) y 438 (uso por la versión «F»). *Vide infra* n.º 34.

32 *Lib. gen.* 616. Ed. cit., p. 195; siguiendo al Pseudo Victorino, *In Apoc.* XIII/XVII, 3. Ed. cit., pp. 123, 125 y 127. HAUSSLEITER, J.: *ibid*, p. 123 pensaba en el futuro emperador Antemio Procopio (467-472), pero dada la cronología, sólo resulta lícito referirse a su abuelo materno Antemio. Sobre éste, BREHIER, L.: «Anthemius», *D. H. G. E.*, t. III (1924), cols. 525-526 y MARTINDALE, J. R.: *The Prosopography of the Later Roman Empire.* t. II: *A. D. 395-527.* Cambrigde, 1980, pp. 93-95. Para Genserico como «Anticristo», COURCELLE, P.: *Histoire littéraire des grandes invasions germaniques.* París, 1964, p. 188. *Vide supra* n.º 22 e *infra* n.º 33.

La consideración de Genserico como Anticristo, que puede también encontrase en autores medievales (así en Beato de Liébana, que sigue la citada refundición africana de Victorino), reviste una importancia capital[33]. Por un lado, porque significa un radical mentís de la idea, frecuentemente esgrimida, sobre la colaboración entre bárbaros invasores y herejes donatistas[34]. Mas por el otro, porque supone la reafirmación de una perspectiva histórica arcaizante (propia como es sabido del donatismo), en la que la Iglesia, identificada con el círculo de los «verdaderos cristianos», se encuentra enfrentada con las fuerzas del *Saeculum*, llámese este Imperio romano o reino vándalo[35].

La tercera y última de las versiones conservadas, que adopta ahora el título de *Genealogiae*, fue escrita en 455 conociendo una versión posterior en 463, que sin embargo en nada alteró el texto precedente[36]. Se debería a este último copista la yuxtaposición del llamado *Computus Carthaginensis* de 455 con nuestra obra, tal y como puede verse en el ya citado manuscrito «L» de 796. En cuanto al *Computus*, se inscribe en la conocida polémica pascual entre partidarios de los sistemas romano y alejandrino, apareciendo en su texto una mención a Hilariano y a su corresponsal, Agriustias. El hecho ha sido interpretado por algunos historiadores como una prueba más de la participación de aquel en la génesis del *Liber genealogus*[37].

Sea como fuere, lo importante ahora es destacar que existen numerosos indicios para pensar que la versión de 455/463 corresponde ya a un autor católico. De confirmarse nuestra hipótesis, el conocido argumento que ve en las sucesivas redacciones de la obra la mejor prueba de la persistencia de círculos donatistas en Cartago hasta bien avanzado el reinado de Genserico, resultaría falso[38].

Tales indicios sobre la ortodoxia de la última versión se concretan en tres puntos. En primer lugar, el autor de 455 modifica el relato sobre la última persecución, que considera dirigida

---

33 Beato, *In Apoc.* IV, 4; 108-109. SANDERS, H. A. (Ed.): *Beati in Apocalypsim libri duodecim.* Roma, 1930, p. 499. HAUSSLEITER, J.: «Die lateinische Apokalypse der alten afrikanischen Kirche». ZAHN, T. (Dir.): *Forschungen zur Gestchichte der neutestamentlichen Kanons und der altkirlichen Literatur,* t. IV. Leipzig, 1891, p. 133; NEUSS, W.: *op. cit.*, t. I, pp. 73-80, t. II, láms. 209-218 y GÓMEZ, I. M.: «El perdido comentario de Ticonio al Apocalipsis». DÍAZ, R. M. (Dir.): *Miscellanea Biblica B. Ubach.* Montserrat, 1953, pp. 401-410. Sobre otros textos medievales que también indentifican a Genserico con el Anticristo, COURTOIS, C. H.: *Les Vandales et l'Afrique.* Paris, 1955, nota 5, p. 260.

34 Así aún FREND, W. H. C.: *The Donatist Church...*, pp. 297 y 301-302. En contra, las agudas observaciones de MONCEAUX, P.: *op. cit.*, t. IV, pp. 97-98 y 103-104. La problemática general de la conquista vándala aparece recogida en nuestro trabajo, «Un testimonio de la invasión vándala del norte de África: Posidio de Calama y su *Vita Augustini*». *Actas del I Congreso Internacional «El Estrecho de Gibraltar».* Madrid, 1988, t. I. pp. 1.115-1.122. En particular, sobre la reacción ideológico propagandística contra los invasores (en la que se encuadra la propia versión «F» del *Liber genealogus*), *ibid.*, pp. 1.121-1.122. Añádase últimamente nuestro artículo «Propaganda y persecución en los inicios del dominio vándalo. (El caso de Arcadio y sus compañeros)». *Actas del II Congreso Internacional...* Ceuta-Madrid, 1990 (en prensa).

35 FREND, W. H. C.: *op. cit.*, pp. 315-321, 326-332, «The Roman Empire...», pp. 13-17; BRISSON, J. P.: *op. cit.*, pp. 293-323, 374-378 y MARKUS, R. A.: «*Saeculum*»..., pp. 109-112. *Vide supra* n.º 23 e *infra* n.º 49.

36 MONCEAUX, P.: *op. cit.*, t. VI, pp. 256-258.

37 El *Computus* se encuentra editado en *P. L.*, t. LIX, cols. 515-560. FRITZ, G.: «Paques. Les controverses pascales», *D. T. C.*, t. XI/2 (1932), cols. 1959-1962. Sobre Agriustias, MANDOUZE, A.: *Prosoprographie...*, pp. 49-50. *Vide supra* n.º 19.

38 Así MONCEAUX, P.: *op. cit.* pp. 258 y t. IV, pp. 101-102, a quien sigue FREND, W. H. C.: *The Donastist Church,* p. 303. *Vide infra* n.º 48.

contra los «donatistas» y no ya contra los «cristianos»[39]. En segundo término, renuncia al paralelismo entre la Iglesia cismática, encerrada en sí misma, y la lengua hebrea, en tanto que mantiene otros pasajes (originalmente relativos al donatismo), aplicándolos ahora a la pugna catolicismo-arrianismo[40]. Finalmente, abandona tanto la equiparación del católico Antemio, como del arriano Genserico, con el Anticristo. Algo que sólo se entiende, para este último caso, en el contexto de la coyuntural tolerancia adoptada por el rey vándalo para con la ortodoxia a partir de 454. Tolerancia que había ya permitido, en efecto, ocupar a Deogracias la, hasta entonces, vacante sede de Cartago[41].

Por lo demás, la versión de 455/463 es también destacable por diversos añadidos bíblico-históricos que expresan una nueva concepción del tiempo presente. Abandonada ya la idea donatista que veía en toda autoridad terrena a un potencial enemigo, será la coalición religiosa formada por herejes, judíos y paganos la que preocupe a nuestro anónimo autor, como ya ocurriera con San Agustín[42].

En cuanto al Imperio romano, el asesinato de Valentiniano III en 455 y el conjunto de calamidades que siguieron a continuación son dolorosamente interpretados como el cumplimiento de la profecía de Daniel sobre el cuarto reino[43]. Imagen pues, nuevamente de sabor escatológico, mas no por ello heterodoxa como lo demuestra su gran semejanza con las visiones que tanto el africano Quodvulteo, como el hispánico Hidacio, transmiten en esos mismos años[44].

Finalmente, al parafrasear el relato bíblico sobre la restitución de la libertad a los judíos y la reconstrucción del templo en época de Darío, el anónimo autor introduce un extenso excursus basado en el apócrifo «III libro de Esdras»[45]. Se trata, en concreto, del conocido episodio sobre la disputa de los tres pajes en torno a la fuerza dominadora de la humanidad. Disputa que se

---

39 *Lib. gen.* 627. Ed. cit., p. 196. MONCEAUX, P.: *op. cit.*, t. VI, p. 254, se equivoca interpretándola como una simple modificación léxica. Sobre el concepto agustiniano de *iuxta persecutio* (*Ep.* 44, 4; *Ep.* 87, 7-8; *Ep.* 89, 2; *Ep.* 93, 12; *Ep.* 185, 2; *Serm.* 6, 4; *Serm.* 96, 8; *De unit. eccles.* 20, 53; *Cont. Gaudent.* I, 21; 24, etc.). MARKUS, R. A.: *op. cit.*, p. 123 y BROWN, P.: «St. Augustine attitude to religious coercion» (1964), *Religion and Society...*, pp. 260-278. MANDOUZE, A.: *Saint Agustin...*, pp. 383-387.

40 *Lib. gen.* 39/A; 43-44 (descendientes de Caín y su lucha contra los cristianos); 161/A (Heber) y 546 (Roboam y Jeroboam). Ed. cit., pp. 163, 168 y 192 respectivamente. Similares ideas en San Agustín, *De civ.* XV, 7 y Quodvulteo, *Lib. Prom.* I, 6; 8-9; I, 9; 15 y *Dimid. temp.* V, 7. Ed. cit., pp. 171-172, 185-187 y 602-603 respectivamente.

41 *Lib. gen.* 615 y 620. Ed. cit., pp. 194-195. Sobre Deogracias y las posibles causas de esta tolerancia, SCHMIDT, L.: *Histoire des Vandales.* Paris, 1953, p. 96; COURTOIS, C.: *op. cit.*, p. 290, *Víctor de Vita et son oeuvre.* Argel, 1954, p. 58 y MANDOUZE, A.: *Prosoprographie*, p. 220.

42 *Lib. gen.* 53. Ed. cit., p. 163. Similares ideas en San Agustín, *De ver relig.* 5, 9; 6, 10; 24; 47; 25, 47; *Serm.* 62, 18; *Serm.* 71, 4; *Serm.* 183, 1, etc. Sobre esta imagen, nuestro trabajo. «La herejía y sus imágenes en las obras exegéticas y pedagógicas de San Isidoro de Sevilla», *Anuario de Estudios Medievales,* 17 (1987), pp. 26-28.

43 *Lib. gen.* 439-442. Ed. cit., p. 182. Creemos, sin embargo, que el párrafo se escribió inmediatamente antes de la toma de Roma por Genserico en junio de 455. En contra, MONCEAUX, P.: *op. cit.*, p. 257. Sobre la conquista de Roma, COURTOIS, C.: *Les Vandales...*, pp. 194-196 y COURCELLE, P.: *op. cit.*, pp. 184-186.

44 Quodvulteo, *Lib. Prom.* II, 24; 50; II, 34; 72-76. Ed. cit., pp. 412-413, 458-471. *Dimid. temp.*, Prolog., 1; V, 7; VIII, 15-16; IX, 18; XIII, 22 y XIV, 23. *Ibíd.*, pp. 590, 602, 618, 622, 634 y 636 respectivamente. Hidacio, *Chron.* 162-170; 252-253. TRANOY, A. (Ed.): *Hydace: Chronique.* París, 1974, t. I, pp. 149-152 y 177-178. *Vide infra* n.º 49.

45 *Lib. gen.* 421-460. Ed. cit., pp. 181-185. Desde luego el apócrifo era aceptado como canónico por los autores de la época: San Agustín, *De civ.* XVIII, 36; San Ambrosio, *Ep. ad Simplic.* 37, 12; QUODVULTEO, *Lib. Prom.* II, 38; 86; ed. cit., pp. 484-487, etc. BATTIFOL, P.: «Troisième Livre d'Esdras», *D. B.*, t. II (1899), cols. 1.943-1.945; MONCEAUX, P.: *op. cit.*, t. I (1901), p. 172; FREY, J. B.: «Apocryphes de l'Ancient Testament», *D. B.*, t. I, *Supplément* (1928), cols, 434-441 y FERNÁNDEZ MARCOS, N.: «Tercer Libro de Esdras». DÍEZ MACHO, A. (Dir.): *Apócrifos del Antiguo Testamento,* t. II (1984), pp. 445-451.

salda con el triunfo del tercer contrincante (el judío Zorobabel) al argumentar que la seducción femenina es más poderosa que el vino o el poder del rey —tesis de sus contrincantes—, aunque resulta inferior a la verdad, que sólo Dios detenta [46].

Es muy posible que el argumento del triunfo divino esté dirigido aquí a criticar, veladamente, la prepotencia de Genserico, al tiempo que se desea, en general, reflejar con la anécdota la relativa paz de la Iglesia de Cartago en esos años[47]. Sea como fuere, parece obvio concluir que la última versión del *Liber genealogus,* aunque impregnada también de un sentido escatológico, se encuentra bien lejos de comulgar con los postulados habituales del donatismo. No podía ser de otra forma en un momento en el que, moribundo ya en vísperas de la invasión, el cisma estaba a punto de desaparecer a causa de la represión vandálica, como sobre todo, por integrarse sus miembros en el bando católico. La unidad así reconstruida jamás volvería a romperse y el donatismo se convertiría pronto en un simple recuerdo. Incluso, la tradicional actitud africana de independencia eclesiástica llegaría a tildarse paradójicamente de «donatista» por los partidarios de la sumisión al Papa y al emperador en la epoca bizantina[48].

Mas, hasta que esos días llegaron, la Iglesia católica norteafricana tuvo que sufrir la permanente amenaza del arrianismo vándalo. Resulta comprensible en ese sentido que, como muchos de sus contemporáneos, el autor de 455/463 tuviera que resignarse, y asistir impotente al hundimiento de la *Romania,* a la liquidación apocalíptica de los *tempora christiana*[49].

46 *Lib. gen.* 446-459. Ed. cit., pp. 182-185; siguiendo a (*III Esd.* 3-4). Ed. cit., de FERNÁNDEZ MARCOS, N., pp. 458-464. En concreto, sobre el episodio de Zorobabel, *ibíd.*, pp. 446-448 y BATTIFOL, P.: *op. cit.*, col. 1945.

47 *Lib. gen.* 414-442; 455-460. Ed. cit., pp. 180-182 y 184-185. *Vide supra* n.º 41.

48 Sobre los últimos momentos del cisma norteafricano, MONCEAUX, P.: *op. cit.*, t. IV, pp. 97-108; FREND, W. H. C.: *op. cit.*, pp. 300-314 (en exceso optimista) y especialmente, MARKUS, R. A.: «Donatism: the last phase» (1964), «Reflections on religious dissent in North Africa in the byzantine period» (1966) y «Country bishops in byzantine Africa» (1979), *From Augustine...*, pp. 118-126, 143-149 y 3-12 respectivamente. Añádase últimamente nuestro artículo «La Iglesia norteafricana y el problema de la cristianización de los pueblos indígenas en la época vándala», *L'Africa romana,* VII. Sassari, 1990, p. 390.

49 *Lib. gen.* 441-442. Ed. cit., p. 182. Para el ambiente apocalíptico en general, COURCELLE, P.: *op. cit.*, p. 12. Sobre la decisiva intervención agustiniana en la superación del concepto de *tempora christiana,* BAYNES, N.: «The political ideas of St. Augustine's *De civitate Dei*» (1936), *Byzantine Studies and Other Essays.* Londres, 1960, pp. 288-306; BROWN, P.: *Biografía...*, pp. 447 ss. y MARKUS, R. A.: «*Saeculum*»..., pp. 38-41, 54-71, 115-126 y 154-186. Al redactar el presente trabajo escapó por desgracia a nuestra atención el importante artículo de FREDRIKSEN LANDES, P.: «Tyconius and the End of the World». *Revue des Etudes Augustiniennes,* 28 (1982), pp. 59-75 (en especial pp. 70-73). Aunque mencionado al corregir las pruebas, no hemos podido tenerlo aquí propiamente en cuenta.

Cristianismo y aculturación en tiempos del Imperio Romano, **Antig. crist. (Murcia) VII, 1990**

DESTRUCCIÓN DE MOSAICOS MITOLÓGICOS POR LOS CRISTIANOS

GUADALUPE LÓPEZ MONTEAGUDO
C.S.I.C.
JOSÉ MARÍA BLÁZQUEZ MARTÍNEZ
Universidad Complutense

SUMMARY

The destruction of the pagan works of art by the Christians, verified in numerous occasions by the ancient authors, is confirmed in various Roman mosaics in the Iberian Peninsula. In these it is posible to appreciate an intentional desire to erradicate certain scenes with mythological contexts, and this type of destruction has also been verified in mosaics found in other parts of the Empire. Of the twelve examples cited by the authors, 10 correspond to Bacchical scenes which surely means a reaction against the rebirth of the paganism and particularly of the cults of Venus and Bacchus which took place at the end of the fourth century in the north of África.

Es un hecho comprobado que en la Antigüedad tardía se produjo una sistemática destrucción de obras paganas. Esta política imperial comenzó en Occidente hacia el año 370 con la actividad demoledora de Martín de Tours en la Galia, en donde las fuentes, Ambrosio (*EP,* XL 16 y XLI, 1) y Paulino (*Vit. Ambros.* 22), citan la destrucción por los monjes de un edificio sagrado.

Existen testimonios de la prohibición paulatina de ceremonias paganas en la legislación de Teodosio (*C. Th.* XVI, 10, 10; 10, 11; 10, 12), pero es en el edicto del 10 de julio de 399, ya fallecido el emperador, en donde se ordena expresamente la destrucción de templos (*C. Th.* XVI, 10, 16). Más tarde, en la disposición del 15 de noviembre del año 407, se ordena la retirada y demolición de las aras y estatuas de los *fana y templa* (*C. Th.* XVI, 10, 19), y en la de 14 de noviembre del 435 se establece que los templos, que aún quedan en pie, habrán de ser purificados (*C. Th.* XVI, 10, 25).

De todo ello existen ejemplos en las distintas regiones del Imperio, fenómeno que ha sido bien estudiado por G. Fernández [1]. En la Península Ibérica, por ceñirnos al ejemplo más cercano, se abandonan los santuarios altoimperiales de Évora, Mérida y Córdoba y se destruye la Tumba del Elefante en la necrópolis de Carmona.

Pero la acción devastadora no se restringe a los templos, sino que, como se ha visto anteriormente, por la disposición del 15 de noviembre de 407 se extiende también a las estatuas de divinidades (*C. Th.* XVI, 10, 19). De ello hay testimonios arqueológicos en Grecia, Chipre, Oriente y las Galias. En Oriente, por ejemplo, sabemos por Libanio (*Pro templis* XXII), que en Berea fue destruida una estatua de Esculapio y que en Efeso fue dañada una estatua de Artemis. Asimismo, en Alejandría fueron fundidas las estatuas que decoraban los templos destruidos por Teófilo de Alejandría (*Cron. del mundo de Alejandría* a. 391). entre ellas el Zeus de Briaxis.

Aunque no existen referencias expresas a la destrucción de mosaicos, es lógico suponer que estas disposiciones afectaban también a los pavimentos con representaciones mitológicas. J. Thirion, refiriéndose a los mosaicos con representación de Orfeo, ha apuntado ya esta posibilidad, basándose en los desperfectos e, incluso, en la desaparición total que algunos mosaicos muestran en sus emblemas de carácter mitológico [2].

En la Península Ibérica se tienen algunos ejemplos de mosaicos cuyas escenas mitológicas han sido destruidas o seriamente dañadas, de forma intencionada. Nos referimos a los mosaicos báquicos de Mérida (Badajoz), Itálica (Sevilla), Córdoba, Albaladejo (Ciudad Real), Hellín y Tarazona de la Mancha (Albacete), Alcalá de Henares (Madrid), Andelos y Liédana (Navarra), de la Medusa de Balazote (Albacete) y de Pegaso (?) de Arróniz (Navarra).

1. **MÉRIDA (BADAJOZ)**. Figs. 1-2

Mosaico de los Aurigas.
Hallado en la Calle La Masona.
Se conserva en el Museo de Arte Romano de Mérida.
Cronología: segunda mitad del siglo IV d. C.

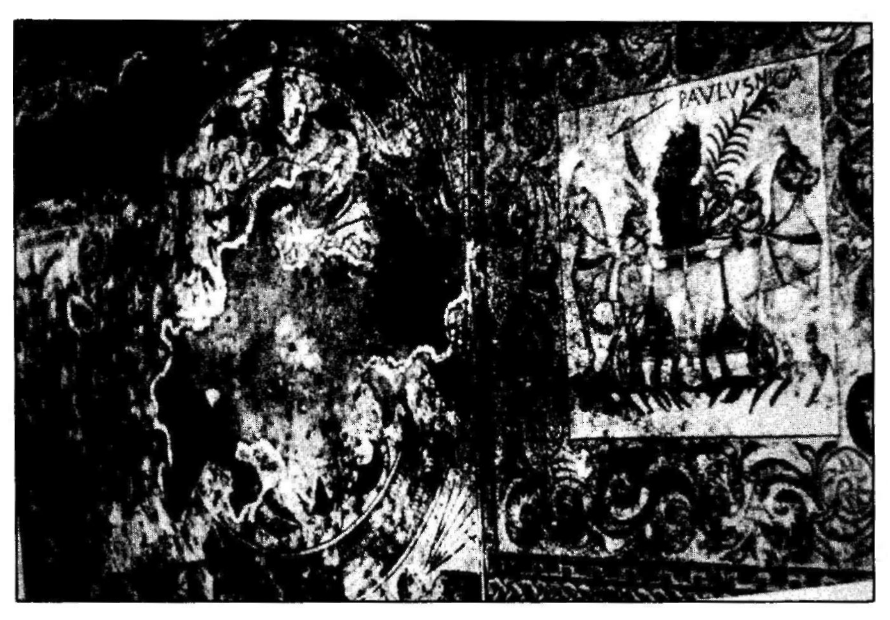
Del medallón central se conservan restos de tres figuras femeninas danzando y tocando los crótalos, seguramente bacantes; en la parte inferior una pantera aparece corriendo hacia una crátera; el fondo está ocupado por plantas de hojas acorazonadas y flores.

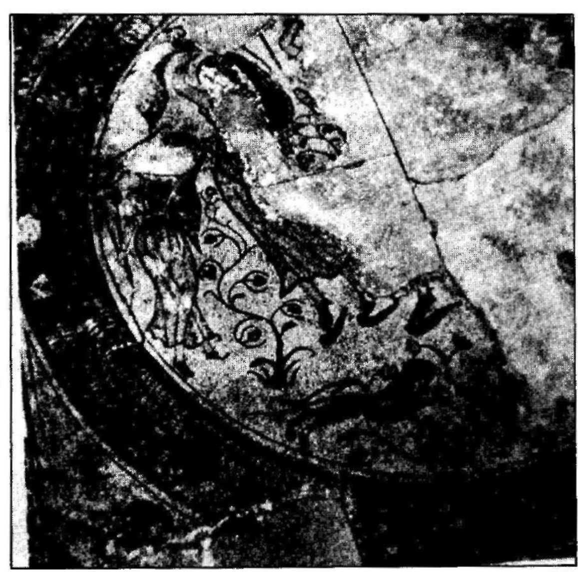
Bibliografía: BLANCO, A.: *Mosaicos Romanos de Mérida,* Madrid, 1978, pp. 45-46, n.º 43 B. Láms. 7 y 101.

---

1 FERNÁNDEZ, G.: «Destrucciones de templos en la Antigüedad tardía», *AEspA* 54, 1981, pp. 141 ss., especialmente pp. 150-154.

2 THIRION, J.: «Orphée magicien dans la mosaïque romaine», *MEFR* 67, 1955, pp. 149 ss., especialmente pp. 176-177. Sobre este particular, véase también DUNBABIN, K. M. D.: *The Mosaics of Roman North Africa,* Oxford 1978, p. 152, n. 81; BLÁZQUEZ, J. M.: «Mosaicos del Museo Arqueológico de Estambul», *Homenaje al Prof. A. Blanco.* Madrid 1989, p. 360.





Figs. 1-2. *Mosaico de los Aurigas. Mérida (Badajoz).*

2. **ITÁLICA (SEVILLA).** Fig. 3

Mosaico de Baco.
Hallado en Itálica.
Se conserva en Casa de la Condesa de Lebrija.
Cronología: finales del siglo II d. C.

El emblema central está ocupado por un busto de Baco, que ha sido en gran parte destroza-

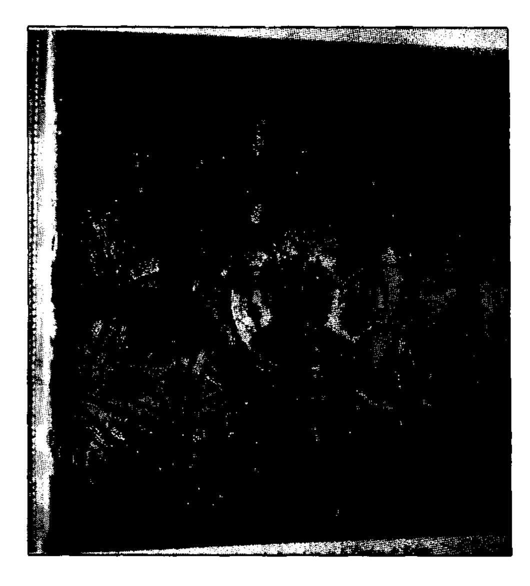


Fig. 3. *Mosaico de Baco. Itálica (Sevilla).*

do. Solamente se conservan los hombros con el manto, el cuello, las guedejas del cabello y el tirso, habiéndose perdido por completo el rostro.

Bibliografía: BLANCO, A.: *Mosaicos Romanos de Itálica (I),* Madrid, 1978, p. 38, n.º 14, lám. 37.

3. **ITÁLICA (SEVILLA).** Fig. 4

Mosaico del Triunfo de Baco.
Procede de Itálica.
Se conserva en Casa de la Condesa de Lebrija.
Cronología: segunda mitad del siglo II o comienzos del III d. C.

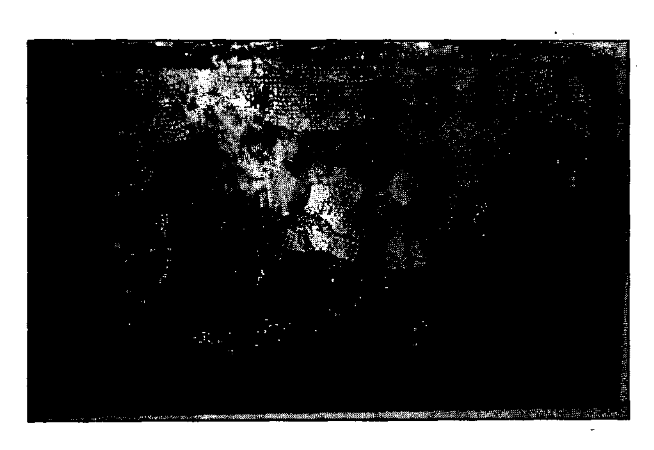


Fig. 4. *Mosaico del Triunfo de Baco. Itálica (Sevilla).*

Las figuras están destrozadas, especialmente la del auriga que fustiga a los tigres y que puede interpretarse como Baco; se conserva el brazo izquierdo de la ménade tocando los címbalos, así como el torso y brazo derecho que sostiene una jarra, de un personaje que lleva un tirso en la izquierda. Se han conservado los dos tigres, el carro y la figura del sátiro que precede al cortejo y al que, no obstante, se le ha borrado el rostro.

Bibliografía: BLANCO, A.: *Mosaicos Romanos de Itálica (I)*, Madrid, 1978, pp. 40-41, n.º 19, láms. 44-45.

4. **CÓRDOBA.** Fig. 5

Mosaico de Dionisos.
Hallado en la Calle del Caño.
Se conserva en la Calle Barroco, n.º 5, de Córdoba.
Cronología: siglo II d. C.

Del emblema central solamente se conserva parte del torso del dios y el tirso terminado en punta de lanza.

Bibliografía: BLÁZQUEZ, J. M.: *Mosaicos Romanos de Córdoba, Jaén y Málaga*, Madrid, 1981, pp. 26-27, n.º 10, fig. 8.



Fig. 5. *Mosaico de Dionisos. Córdoba.*

5. **ALBALADEJO (CIUDAD REAL).** Fig. 6

Mosaico báquico.
Procede de la villa romana de «Puente de la Olmilla».
Se conserva en el Museo Arqueológico Provincial de Ciudad Real.
Cronología: segunda mitad del siglo IV d. C.

Pavimento rectangular dividido en tres compartimentos. Los dos laterales presentan sendas panteras, una en posición de reposo y otra corriendo. Ambas miran hacia el cuadro central, cuya decoración se ha perdido, pero que seguramente figuraba una crátera o a Dionisos apoyado en un sátiro.

Bibliografía: BLÁZQUEZ, J. M.: *Mosaicos Romanos de la Real Academia de la Historia, Ciudad Real, Toledo, Madrid y Cuenca,* Madrid, 1982, pp. 29-30, n.º 24, láms. 14 y 45.

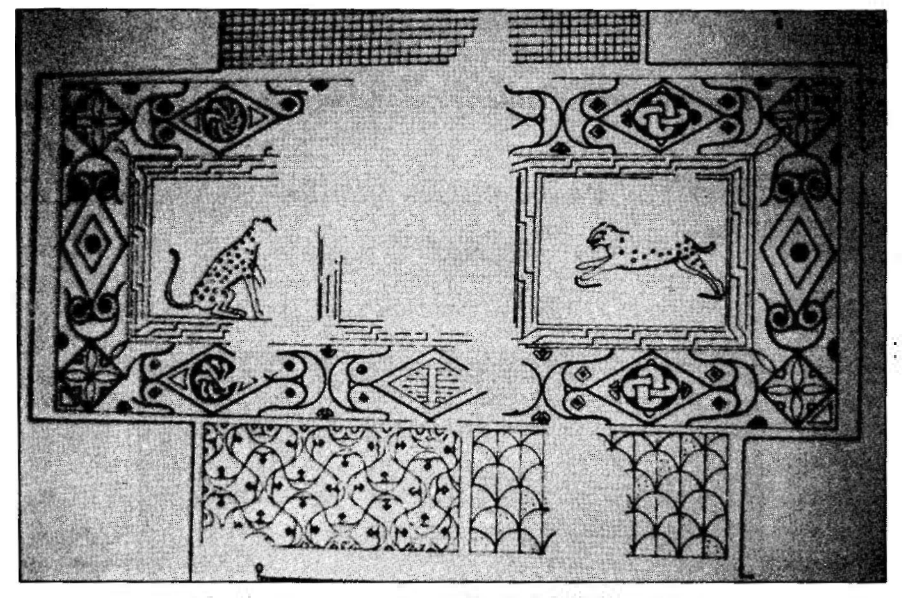


Fig. 6. *Mosaico báquico. Albaladejo (Ciudad Real).*

6. **HELLÍN (ALBACETE).** Fig. 7

Mosaico del triclinio.
Procede de la villa romana.
Se conserva en el Museo de Albacete.
Cronología: fines del siglo II o primer cuarto del III d. C.

Mosaico en forma de T + U, del que solamente se conserva la orla de la U con representaciones de parejas de animales afrontados, dentro de roleos de acanto. Se desconoce el tema que decorada el campo del mosaico, pero dado el gran paralelismo de la orla con la del mosaico



Fig. 7. *Mosaico del triclinio. Hellín (Albacete).*

báquico de la Casa de la Procesión Dionisiaca de El Djem, cabe suponer que se trata también de un mosaico báquico.

Bibliografía: RAMALLO ASENSIO, S. y JORDÁN MONTES, J. F.: *La villa romana de Hellín. Albacete,* Albacete, 1985, pp. 16-21.
BLÁZQUEZ, J. M. et alii: *Mosaicos romanos de Lérida y Albacete,* Madrid, 1989, pp. 47-49, láms. 16-17.

7. TARAZONA DE LA MANCHA (ALBACETE). Fig. 8

Mosaico báquico.
Procede de la villa romana de «Casa de los Guardas».
Se conserva en el Museo de Albacete.
Cronología: Siglo IV d. C.

El emblema central, enmarcado en dos cuadrados inscritos que forman una estrella de ocho puntas, se halla muy destrozado. Solamente se conservan restos de la parte inferior de una figura, en pie, vestida con amplio ropaje y corriendo hacia la izquierda; frente a ella hay una rama; a la altura de la cabeza se han conservado dos letras: ... VS, que constituyen el final de una inscripción. Podría tratarse de una ménade dado el parecido que presenta con la figura de ménade del mosaico del Triunfo de Baco de Torre de Palma (Portugal) [3].

Bibliografía: RAMALLO ASENSIO, S.: Mosaicos romanos de Tarazona, (Albacete). I. Estudio Histórico-arqueológico, *Anales de Preh. y Arqueología,* 2, 1986, p. 88, lám. II, 3.
BLÁZQUEZ, J. M. et alii: *Mosaicos romanos de Lérida y Albacete,* Madrid, 1989, pp. 55-56, fig. 16, lám. 40.

3 BLÁZQUEZ, J. M.: Los mosaicos romanos de Torre de Palma (Monforte, Portugal), *AEspA.* 53, 1980, p. 140, fig. 9.



Fis. 8. *Mosaico báquico. Hellín (Albacete).*

8. **ALCALÁ DE HENARES (MADRID).** Figs. 9-10

Mosaicos de Cupidos I.
Hallado en la Casa de Baco de la villa romana de *Complutum*.
Se conserva en el Museo Arqueológico Nacional.
Cronología: fines del siglo IV d. C.

La escena del emblema central representa a dos erotes afrontados. Se conserva solamente el erote de la izquierda, aunque ha desaparecido la pierna derecha, parte del torso de este mismo

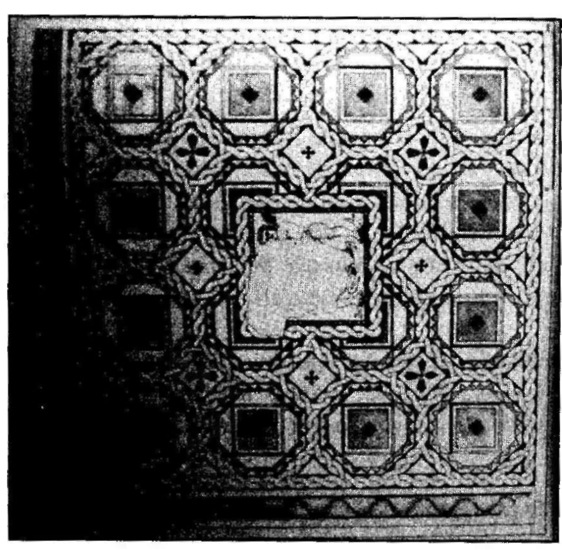


Fig. 9. *Mosaico de Cupidos I. Alcalá de Henares (Madrid).*



Fig. 10. *Mosaico de Cupidos I. Alcalá de Henares (Madrid).*

lado y los brazos. Del erote colocado en la zona derecha del emblema, se ven únicamente restos de la pierna derecha y del pie izquierdo. Ambas figuras parecen sostener una guirnalda o quizás una crátera, como suele ser normal en este tipo de representaciones.

Bibliografía: FERNÁNDEZ GALIANO, D.: *Complutum. II. Mosaicos,* Madrid, 1984, pp. 119-133.
BLÁZQUEZ, J. M. et alli: *Mosaicos romanos del Museo Arqueológico Nacional*, Madrid, 1989, pp. 27-29, fig. 8, lám. 14.

9. **ANDELOS (NAVARRA).** Fig. 11

Mosaico del Triunfo de Baco.
Procede de la villa romana.
Se conserva en el Museo de Navarra.
Cronología: fines del siglo II d. C.

Mosaico muy destrozado, del que sólo se conserva parte del carro con la rueda derecha, tirado por dos tigre. Uno de ellos aparece casi completo, con el cuerpo de perfil y la cabeza de frente; del segundo se ha conservado el cuello, una pata delantera y parte de la cabeza. Delante del cortejo aparece la figura del dios Pan. Han desaparecido totalmente los personajes montados en el carro. De Baco se conserva solamente la mano izquierda sujetando las riendas y un *kantharos*. De la segunda figura, tal vez una Victoria o Ariadna esposa del dios, se ha conservado la silueta posterior de la cabeza, una pequeña parte del cuerpo desnudo y el manto ondeando al viento. Delante de la figura del dios se aprecian restos de una ménade tocando la trompeta. El mosaico está firmado por: R. /ON. F, seguramente nombre griego como sugiere la terminación ON.

Bibliografía: MEZQUÍRIZ, M. A.: Mosaico báquico hallado en Andelos, *Revista de Arqueología*, 77, 1987, pp. 59-61.



Fig. 11. *Mosaico del Triunfo de Baco. Andelos (Navarra).*

— Pavimentos decorados hallados en Andelos, *Trabajos de Arqueología Navarra* 5, 1986, pp. 237-249.

10. **LIEDENA (NAVARRA).** Fig. 12

Mosaico del Triunfo de Baco.

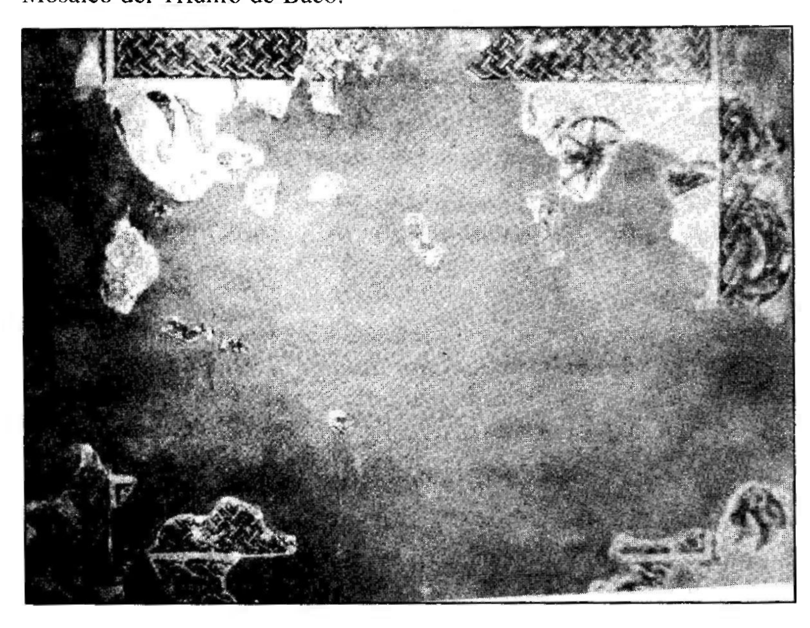


Fig. 12. *Mosaico del Triunfo de Baco-Liédena (Navarra).*

Hallado en la habitación n.º 13 del peristilo de la villa romana.
Se conserva en el Museo de Navarra.
Cronología: siglo III d. C.

La escena aparece totalmente destrozada. Solamente se conserva parte de la rueda y de la caja del carro, la cola y la pata derecha trasera de una de las panteras. Delante se ven restos de las patas traseras de un caballo, seguido por un sátiro y una bacante.

Bibliografía: BLÁZQUEZ, J. y MEZQUÍRIZ, M. A.: *Mosaicos Romanos de Navarra,* Madrid, 1985, pp. 44-48, n.º 24, lám. 28.
FERNÁNDEZ GALIANO, D.: *Mosaicos romanos del Convento cesaraugustano,* Madrid, 1987, p. 118, láms. LVII-LVIII.

11. **BALAZOTE (ALBACETE).** Fig. 13

Mosaico de la Medusa.
Procedente de la villa romana del «Camino Viejo de las Sepulturas».
Se conserva en el Museo de Albacete.
Cronología: Siglo IV d. C.

Del emblema central, con representación de la cabeza de Medusa, solamente quedan restos de la parte superior de la cabeza, en donde se aprecia la frente con las cejas, así como las alas y el cabello terminado en serpientes.

Bibliografía: SANTOS GALLEGO, S. de los: «Albacete en la Prehistoria y Antigüedad», en *Albacete tierra de encrucijada,* Madrid, 1983, p. 52, n.º 48.
SANZ GAMO, R.: «Mosaicos romanos del Camino Viejo de las Sepulturas», *Al - BSIT* 21, 1987, pp. 47-49.
BLÁZQUEZ, J. M. et alii: *Mosaicos romanos de Lérida y Albacete.* Madrid, 1989, pp. 44-45, fig. 10, lám. 29.



Fig. 13. *Mosaico de la Medusa. Balazote (Albacete).*

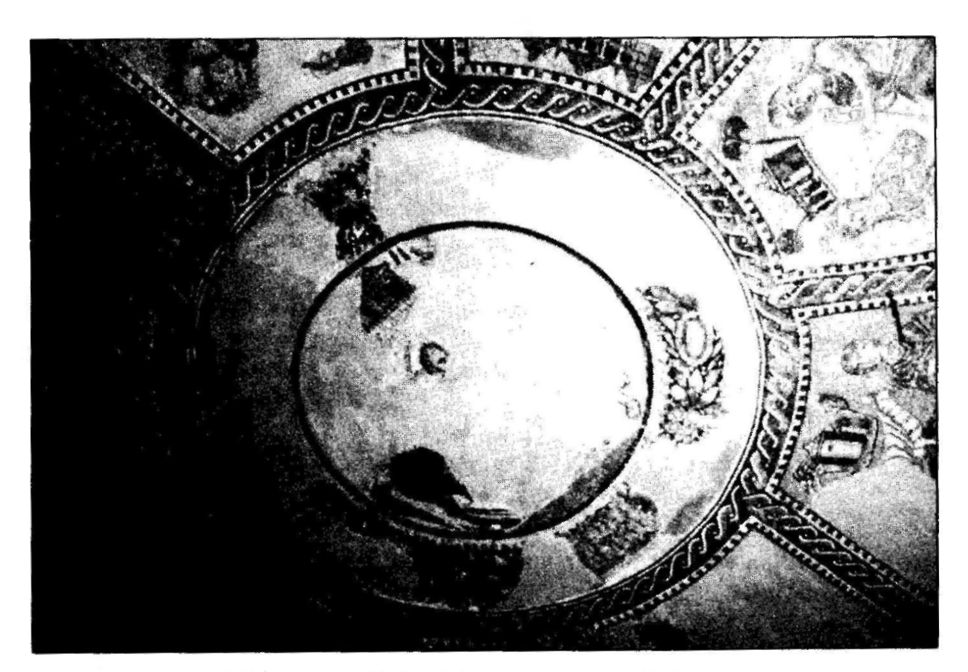


Fig. 14. *Mosaico de las Musas. Arróniz (Navarra).*

12. ARRÓNIZ (NAVARRA). Fig. 14

Mosaico de las Musas.
Procedente de la villa romana.
Se conserva en el Museo Arqueológico Nacional de Madrid.
Cronología: comienzos del siglo IV d. C.

El medallón central se halla muy deteriorado. Solamente se conservan los cuartos traseros de un caballo, tal vez Pegaso. En el lado opuesto se ve el borde de una túnica, el pie derecho calzando *calceus* y restos del izquierdo. La cabeza varonil y la villa no pertencen al medallón, sino a uno de los compartimentos del mosaico.

Bibliografía: BLÁZQUEZ, J. M. y MEZQUÍRIZ, M. A.: *Mosaicos Romanos de Navarra,* Madrid, 1985, pp. 20-22, n.º 2, lám. 14.

Es interesante observar que de los 12 mosaicos citados, probablemente hay varios más, diez de ellos son báquicos. Se sabe que en el Norte de África hubo un resurgimiento, a fines del siglo IV d. C., de la religión pagana y concretamente de los temas de Venus y Baco, como se refleja en los mosaicos[4]. Dadas las relaciones culturales entre Hispania y África, puede pensarse que

4 DUNBABIN, K. M. D.: *op. cit.*, pp. 157-158, n. 111.

tal vez ésta sea la razón de la destrucción sistemática en la Península Ibérica de los pavimentos con representaciones báquicas.

Por otra parte, la destrucción de obras de arte paganas la refleja Tertuliano en su tratado *De idolatría*, en donde en el capítulo IV se condena a los fabricantes y adoradores de imágenes paganas; y en el V se prohibe toda forma de pintura, escultura y artes plásticas. A ello no podía ser ajena la iglesia hispana, sobre la que tanto influjo tuvo Tertuliano [5].

La reacción de los fieles no cristianos fue doble. Por un lado se procedió a la ocultación de las estatuas, de lo que nos informa S. Agustín (*Ep.* CCXXXII) y existe constatación arqueológica [6]; y por otro, se intentó salvarlas apelando a que eran obras de artistas famosos y, por tanto verdaderas obras de arte. Enlazando con este último fenómeno, recordemos que hacia el 400 Prudencio escribía: «Permitido sea que las estatuas, obras de grandes artistas, se alcen puras. Que ellas lleguen a ser bellísimos ornatos de nuestra patria y que una mala usanza, sin ya color alguno, no mancille los monumentos del arte tornado otra vez al pecado» (*Contr. Symm.* I, 502-550).

Pero la destrucción de las estatuas no estuvo restringida solo a las imágenes paganas, sino que alcanzó también a las representaciones cristianas. Ya Celso echa en cara a los cristianos que no tienen ni altares, ni templos ni imágenes (Orig. *Contr. Celso* VI, 96, 97 y 102), y en otra ocasión dice que los cristianos insultan a las imágenes de los dioses (Orig. *Contr. Celso* VI, 105).

A comienzos del siglo IV, el canon 36 del Concilio de Elvira prohibe el uso de imágenes cristianas. Asimismo, a finales del siglo IV Epifanio de Salamina se pronuncia en tres ocasiones contra la fabricación y veneración de imágenes cristianas. Una es el Tratado del año 394 otra, la carta a Teodosio I y en tercer lugar el *Testamento*, opúsculo en el que arremete contra el uso de imágenes cristianas.

Seguramente esta actitud de los cristianos surge como reacción a la costumbre pagana de erigir estatuas a sus dioses.

5 Sobre la actitud de los cristianos en relación con las obras artísticas de la Antigüedad, véase MUNIER, Ch.: *L'Eglise dans L'Empire Roman (IIe-IIIe siècles). Église et cité*, Paris, 1979, pp. 112 ss.

6 DUNBABIN, K. M. D.: *op. cit.*, pp. 157-158, n. 111.

Cristianismo y aculturación en tiempos del Imperio Romano, **Antig. crist. (Murcia) VII, 1990**

TEMAS DE MITOLOGÍA PAGANA EN IGLESIAS CRISTIANAS DEL ORIENTE

J. M. Blázquez

SUMMARY

The utilization by the Christians of scenes taked from the classical mythology is proved in the mosaics of various churches not only in the Eastern Empire but also in the Western. Especially the Dionisiac themes, such as the recollection and the trampling of the grapes by foot, passed on to the christian symbology due to the resurrection character allusive to the Eucharist. Other pagan scenes adopted by the Christians were the Triumph of Dionisius, the Works of Hercules and the Legend of Hipolytus. All of which demonstrate that the Christian artists had a grand knowledge of the classical mythology.

Es bien conocido el esfuerzo que hizo el cristianismo antiguo por bautizar el arte, y en general toda la cultura grecorromana. Se reúnen en este trabajo algunos mosaicos, con tema pagano, de iglesias cristianas, que pueden ser de interés para interpretar esta cristianización. Algunos puntos del tema ya han sido tratados, como algunos aspectos de el de Orfeo, por A. Dupont-Sommer, en su «Le Mythe d'Orphée aux animaux et ses prolongements dans le judaisme, le christianisme et l'Islam» *ANL* 214, 1975, 75, 3-14; A. Ovadiah, S. Mucznik, «Orpheus from Jerusalem-Pagan of Christian Imagen? *The Jerusalem Cathedra* 1, 1981, 152-166, o G.M.A. Haufmann, «The continuity of Classical Art: Culture Myth, an Faith», K. Weitzmann, *Age of Spirituality*, Nueva York 1980, 75-99, simposio que es fundamental para el contenido de este trabajo, con toda la bibliografía y multitud de ejemplos.

Se examina una composición muy concreta pagana, que aparece en el arte de los mosaicos cristianos en las iglesias, como es la de los vendimiadores pisando la uva en una cuba, representada en el Mausoleo de Sta. Constanza[1] (fig. 1), y en tres iglesias: de S. Cristóforo en Qabr

1 DORIGO, W.: *Pittura tardoromana*, Milán 1966, 213-216, figs. 166.

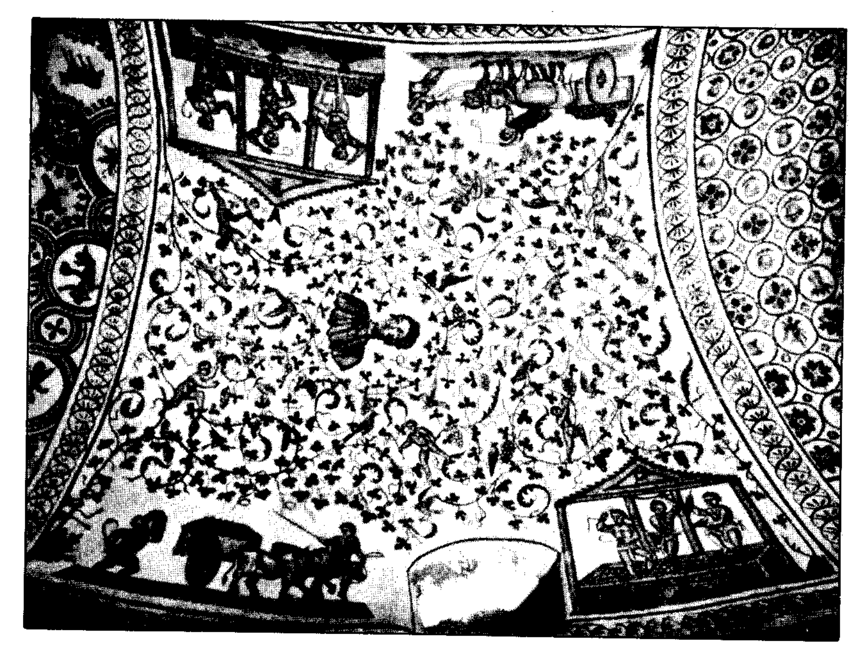


Figura 1. Mausoleo de Santa Constanza. Roma.

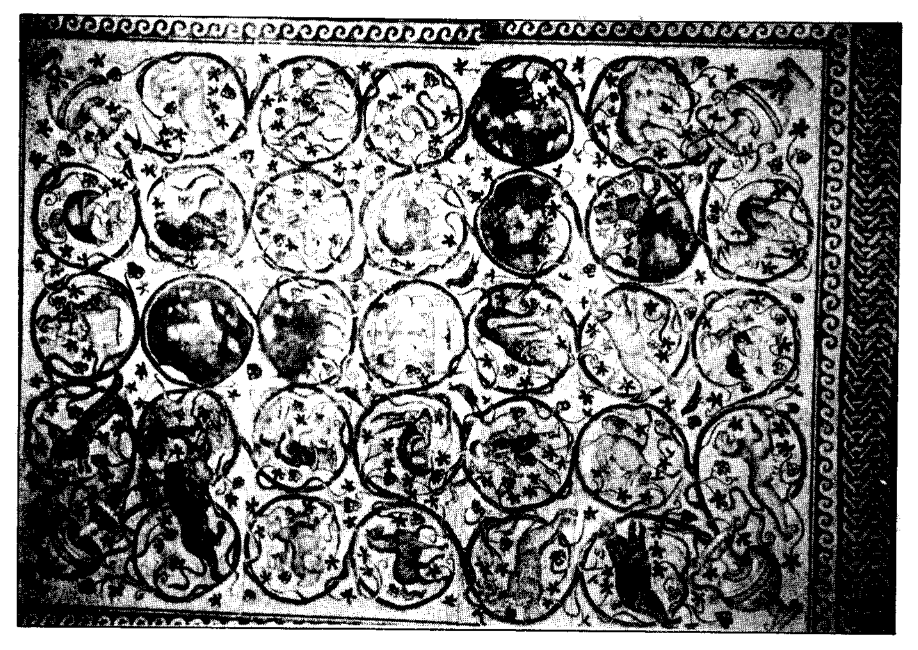


Figura 2. Iglesia de Qabr Hiram.

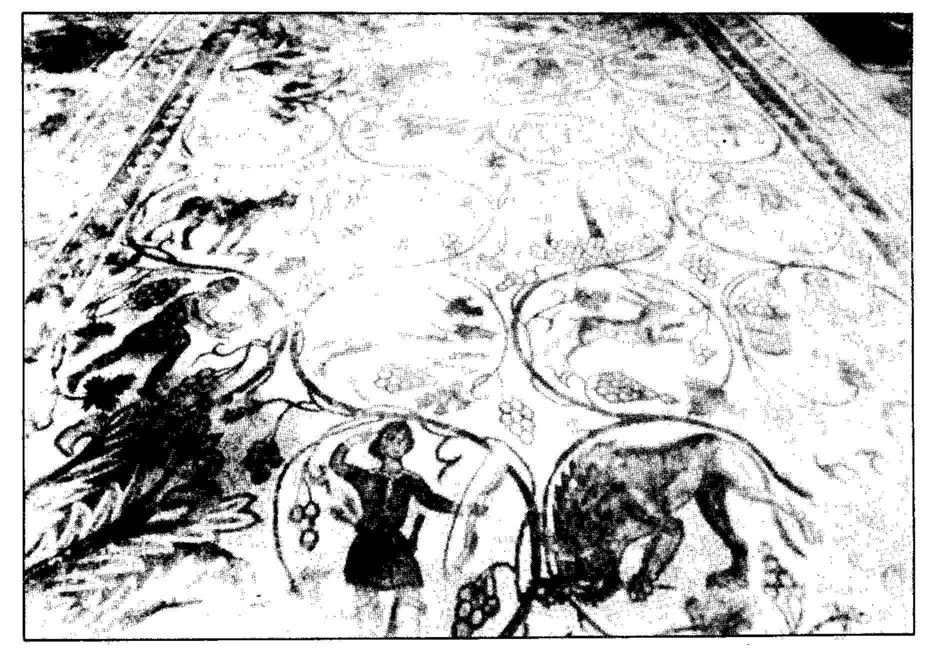


FIGURA 3. Iglesia de Khirbet al Mukhayyat.

Hiram (fig. 2), fechada en junio del 575 [2], de Khirbet-al Mukhayyat, iglesia de los santos Lot y Procopio [3] (figs. 3-4), Beth Sehan, Monasterio de la Virgen (fig. 5), de la mitad del s. VI, y en dos tumbas: en la tumba de cámara de El Hamman (fig. 6), Beth Shean, de la mitad del s. VI [4] y en el Mausoleo de Santa Constanza.

En el mausoleo de Sta. Constanza se representó un busto en el centro rodeado de zarcillos, con pájaros y erotes vendimiadores entre ellos y con dos templetes en esquinas contrapuestas, con tres jóvenes desnudos, con las caderas ceñidas por un paño y un *pedum* en la mano, pisando la uva en una cuba rectangular. Hacia ellos se dirige una carreta, tirada por bueyes, cargada de uva y detrás del carro un vendimiador con cesto lleno de uvas a la espalda.

En el pavimento de la iglesia de Qabr Hiram, el mosaico central va decorado con cuatro cántaros en las esquinas, de los que brotan los zarcillos, que forman 7 hileras de roleos. Cada

---

2 BARATTE, F.: *Catalogue des mosaiques romaines et paleóchrétiennes du museé du Louvre*, Paris, 1978, 132-144, figs. 140-147.

3 AVI-YONAH: «Une école de Mosaique à Gaza en sixième siècle», *CMRG*, II, París, 1975, 381 lám. XLXXXII, 1. PICCIRILO, M., *I mosaici di Giordania*, Roma, 1986, 69-70, lám. VI, fig. 53. DARAKJIAN, Doghos: *Mosaics of Jordan. «Art an Culture»*, fig. 25, un segundo mosaico se encuentra en la Iglesia de S. Jorge, 68-69, fig. 50, obra de los musivarios Nauma, Kiriakos y Toma, fechado en el 536.

4 AKERSTRON-HOUGEN, G.: *The Calendar and Hunting Mosaics of the Villa of the Falconer in Argos. A. Study in Early Byzantine Iconography*, Estocolmo, 1974, 66, fig. 35, 2. LEVI, D.: *The Antioch Pavements*, Princeton, 1947, 514-515, fig. 191. OVADIAH, R. A.: *Hellenistc, Roman and Early Byzantine Mosaic Pavements in Israel*, Roma, 1987, 30-32, lám. XXXVI, 1-2. El mismo tema de la pisada de la uva se encuentra en el Monasterio de la Virgen María del 567, junto a vendimiadores y a otros transportando el fruto a hombros de asnos, con zarcillos, saliendo de una ánfora, formando roleos, 29, lám. XXIV. Sobre los roleos de época bizantina véase DAUPHIN, Cl.: «A new method of studying early byzantine mosaic pavement», *Levant*, 8, 1976, 113-149.

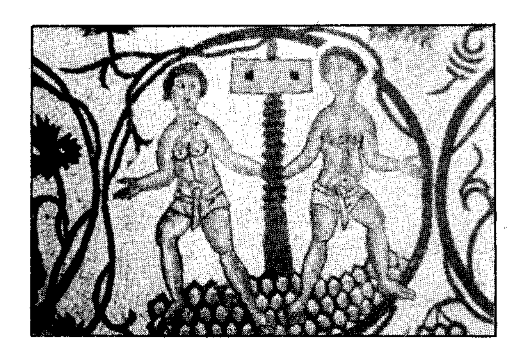


FIGURA 4. Iglesia de Lot y Procopio.



FIGURA 5. Monasterio de la Virgen. Beth Sehan.

uno de ellos lleva en su interior una figura. En la primera hilera, en el centro, se representa al arrendatario sentado que tira una piedra a una zorra, y a la derecha un ave con sus polluelos. En la segunda fila de izquierda a derecha se encuentran: un felino atacando a un ciervo, medallón perdido, un león sentado y una gacela huyendo. En la tercera: dos ovejas tumbadas, un pastor sentado, tocando el aule, un bóvido de pie y un joven segador, que tira de un asno cargado de fruto. En la cuarta hay: caballo marchando, liebre, dos jóvenes pisando la uva entre una prensa, dentro de una cuba rectangular. El de la derecha toca la flauta. El mosto cae a un recipiente rectangular. Cuatro pájaros decoran las esquinas del medallón. Una mangosta ataca a una serpiente. La quinta fila va decorada con una pantera huyendo de un cazador, con un león colocado de tres cuartos, rugiendo, cabeza en tierra, con un medallón perdido, y con un cérvido corriendo.

La sexta hilera se decoró con un oso persiguiendo un avestruz, con un perro corriendo, con una pantera volviendo la cabeza, y con un asno comiendo una rama.

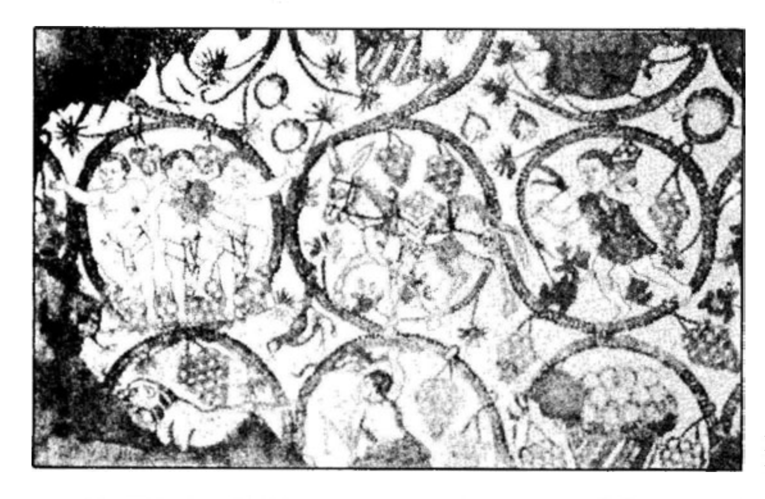


FIGURA 6. Tumba de El Hamman.

En la hilera séptima se encuentra un león persiguiendo a un cazador, una gacela, que vuelve la cabeza y un racimo de uvas.

En el pavimento de El Hammam los zarcillos brotan de grandes hojas de acanto, colocadas en los lados superior e inferior del mosaico, entre pavos reales. Los roleos llevan en el interior cestas repletas de frutos, aves, liebres, racimos de uvas, gacelas, un cazador alanceando a una fiera, un asno cargado, un vendimiador con cesto al hombro, varios jóvenes, y la escena de prensa de la uva con tres muchachos desnudos, cubiertas las caderas con un mandil.

En el mosaico de la iglesia de Lot y de Procopio, la decoración está formada por grandes hojas de acanto en las esquinas, por un cazador con arco ante un león, por un cazador acompañado de su perro persiguiendo una liebre —cada uno dentro de roleos—, por un vendimiador cortando los racimos y por una cesta repleta de fruto, por un vendimiador que tira de un asno cargado de fruto, que se dirige al lagar, donde dos jóvenes desnudos pisan la uva entre una prensa, por un tocador de flauta, por caballo, por un felino, por un cazador alanceando una fiera, etc.

Sólo interesa al contenido de este trabajo el tema de la vendimia, que ha sido estudiado recientemente por D. Fernández Galiano[5] (fig. 7), con motivo de estudiar el mosaico báquico de Alcalá de Henares, también con escena de vendimia, de finales del s. IV o de comienzos del siguiente. Este autor ha señalado la existencia de dos grupos diferentes de esta composición, que estarían integrados por los tres citados pavimentos de las iglesias de Oriente y por los restantes mosaicos con este tema. D. Fernández Galiano considera que estos mosaicos «hay que, considerarlos como manifestación de una nueva corriente creativa al servicio de un uso religioso cristiano», y señala dos características que diferencia esta escena de sus congéneres de Occidente: la existencia de una prensa de tornillo, y los jóvenes sin atributos satirescos como vendimiadores, al mismo tiempo que la decoración es la misma envolviendo la escena con roleos.

En Hispania han aparecido varios mosaicos con escenas de vendimia. En Alcalá de Henares la pisa de la uva está debajo de un mosaico con Dioniso ebrio, apoyado en un sátiro, acompañado de ménade danzando y de Sileno. Se fecha este mosaico a finales del s. IV. El sátiro lleva *pedum* al igual que los dos vendimiadores, que a ambos lados de la escena principal transportan

5 *Complutum, II. Mosaicos*, Madrid, 1984, 171-179.

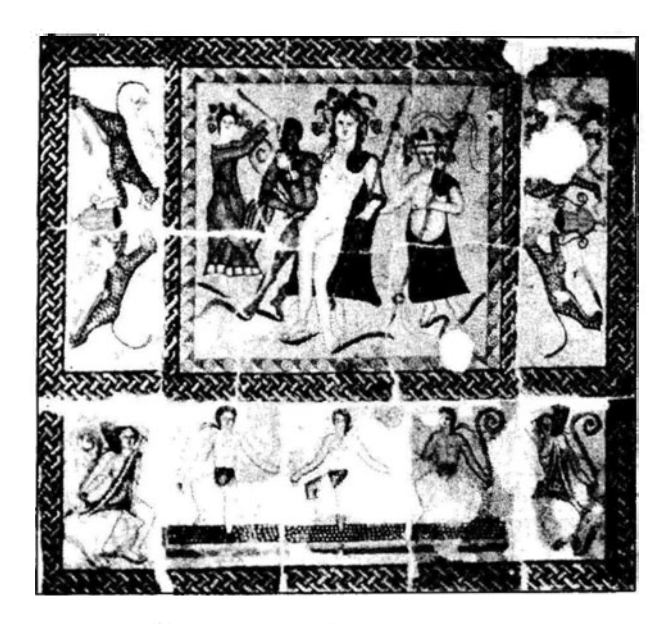


FIGURA 7. Mosaico báquico de Alcalá de Henares con lagar.

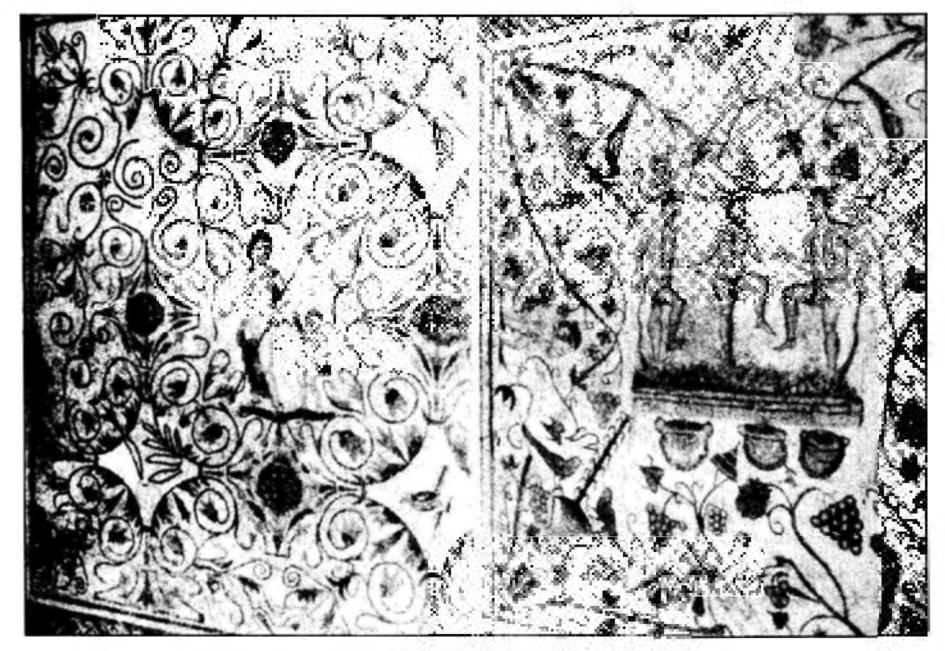


FIGURA 8. Mosaico de Mérida con lagar.

cestos de uvas al lagar. El lienzo que ciñe las caderas, así como el que cubre medio cuerpo de los personajes que llevan los cestos de uvas, es parecido a una *párdalis*, lo que refuerza el sentido dionisíaco de la escena de pisar la uva, al igual que las dos cráteras entre leopardos



FIGURA 9. Mosaico de Mérida. Erote transportando un cesto de uvas.

rampantes[6]. En un mosaico de Mérida, del s. III, la vendimia va asociada, aunque en distinto panel, a Venus y a Cupido (fig. 8). En las esquinas se han colocado cuatro cráteras de las que parten los zarcillos[7]. Un vendimiador lleva un cesto de uvas al lagar (fig. 9), al igual que en el mosaico de Qabr Hiram, donde hay cráteras colocadas en las esquinas de las que crecen los sarmientos. Roleos vegetales saliendo de cántaros rodean la escena de la vendimia en un mosaico de Argos y en el mencionado de Mérida cuatro cráteras de volutas centran la composición de los erotes vendimiadores. Un vendimiador con cesto al hombro se repite en el Mausoleo de Sta. Constanza. En Khirbet al-Mukhayyat un vendimiador conduce un asno (fig. 10), que transporta las uvas al lagar, mientras un segundo corta la uva, que deposita en un cesto, colocado a sus espaldas (figs. 11-14). En el mosaico de El Hamman (fig. 15) hay cestos llenos de fruto en el suelo, y un asno se dirige al lagar con la preciosa carga, seguido de un varón a pie.

6 FERNÁNDEZ GALIANO, D.: *Op. cit.*, 148-179, láms. LXXXI, VCVII, fig. 10.

7 BLANCO, A.: *Mosaicos romanos en Mérida*, Madrid, 1978, 44, lám. 72.



FIGURA 10. Mosaico de Khirbet-al-Mukhayyat. Transporte de uvas al lagar en asno...



FIGURA 11. Mosaico de Khirbet-al-Mukhayyat. Detalle. La corta de la uva.



FIGURA 12. Mosaico de Khirbet-al-Mukhayyat. Detalle. Transporte de uvas al lagar.



FIGURA 13. Mosaico de Khirbet-al-Mukhayyat. Detalle. Flautista en un viñedo.

El asno, cargado con unos serones de uva, conducido por un joven, se encuentra también en el mosaico de Qabr Hiram. En el mosaico de Ibarra en Itálica (fig. 16), fechado hacia el año 200[8], tres jóvenes, vestidos con pieles a la cintura, pisan la uva en una cuba cuadrada. Cada joven sostiene un *pedum*. Las figuras restantes del pavimento son dionisíacas. En Saint-Romain-en-Gal[9], los tres vendimiadores se encuentran bajo un templete, al igual que en el Mausoleo de Sta. Constanza. Piensa D. Fernández Galiano, que «es verosímil que estos ejemplares, junto con muchos otros donde igualmente se figuran lagares con vendimiadores, proceden de un modelo común, en el que sin duda se hallarían representados tres vendimiadores semidesnudos; después se impondrían una multitud de variantes que tienen al tiempo coincidencias y diferencias. En otro de los paneles del pavimento galo aparecen el cartón del agricultor que transporta sobre sus hombros un cesto con fruta, junto a otro que baja de un árbol, tras haberla recolectado». Este autor piensa que primero hubo un original, en el que se representarían los tres vendimiadores en

8 BLANCO, A.: *Mosaicos romanos en Itálica*, Madrid, 1978, 30, láms. 15-16.

9 LANCHA, J.: *Mosaiques géométriques. Les ateliers de Vienne (Isère)*, Roma, 1977, fig. 7.



FIGURA 14. Mosaico de Khirbet-al-Mukhayyat. Pisa de uvas en el lagar.

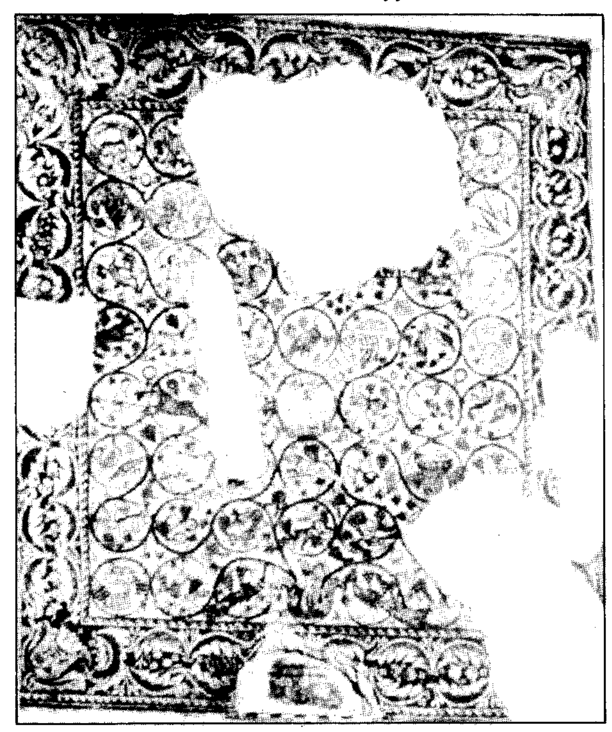


FIGURA 15. Mosaico de El Hamman.



FIGURA 16. Mosaico de Ibarra. Itálica. Con lagar y temas dionisíacos.

el lagar, dado que algunos ejemplares antiguos representan solo a los tres pisadores, como aparece en los mosaicos de El Hamman. Los dos vendimiadores de Qabr Hiram y de Khirbet al-Mukhayyat y la prensa de torno serían una variedad típica del Oriente, desconocida en los mosaicos de Occidente. En África se representó este tema, probablemente en época de Alejandro Severo (222-235) [10], en El Djem, pero sólo con dos vendimiadores, pisando la uva, con los brazos agarrados a una cuerda con palos en las manos levantadas, en un calendario de los meses, en el mes de septiembre. Es digno de notarse que sólo hay dos vendimiadores, como en los mosaicos de Qabr Hiram y de Khirbet al-Mukhayyat. En el pavimento de Qabr Hiram se representan también, además de las estaciones, igualmente presentes en Alcalá de Henares, junto a la vendimia, los meses en compañía de los vientos: Notos, que trae la lluvia, Aparktias, viento del Norte, el Euros, y Boreas.

En un mosaico de Cherchell (fig. 17), la antigua Caesarea, fechado entre los años 200-220,

10 DUMBABIN, K. M. D.: *The mosaics of Roman North Africa. Studies in Iconography and patronage*, Oxford, 1978, 260, lám. XXXVIII, 99; FUCHER, L.: *Découvertes archéologiques à Thysdrus en 1961*, Túnez.

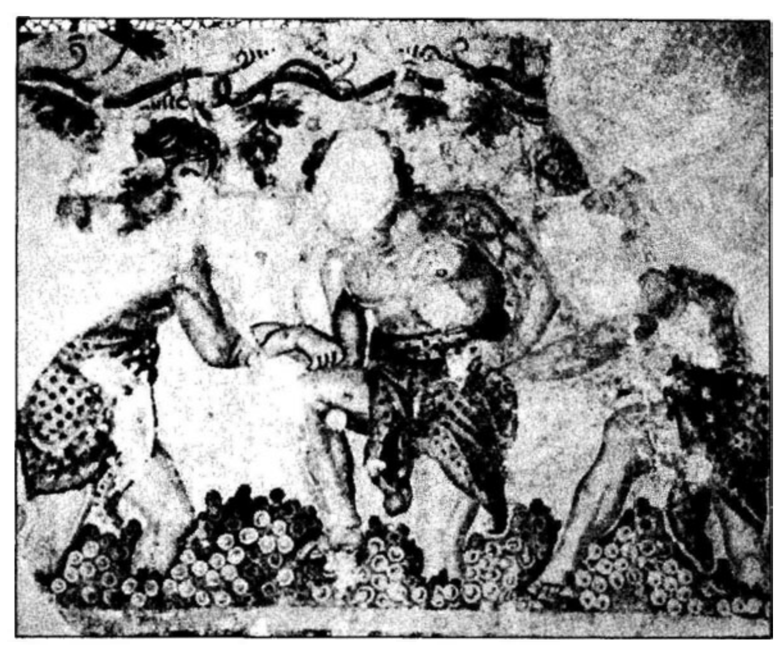


FIGURA 17. Mosaico de Cherchell. La pisa de uva en el lagar.

se representan tres varones ceñidos con piel de leopardo, clara alusión al carácter dionisiaco de la representación de la vendimia, como en los vendimiadores de Alcalá de Henares, que pisan la uva en una cuba rectangular. Un vendimiador en un lateral del mosaico, vuelve el cesto repleto de uva en la cuba. R. Bianchi Bandinelli [11], con motivo de publicar este mosaico, observa que «los obreros, ceñidos con telas que recuerdan la piel de la pantera, animal dionisíaco, ofrecen el aspecto de sátiros, casi parecen danzar y se dan la mano pisando los grandes racimos en la cuba rectangular». Una vez más queda evidente la vinculación de la pisa de la uva con Dioniso, como lo indica igualmente el segundo registro de este mosaico, con escenas dionisíacas, Sileno y bacante durmiendo. En otro fragmento se representó un vendimiador bajando de una escalera después de coger los racimos de uva, con el cesto sostenido en su mano derecha. En el mosaico de Khirbet al-Mukhayyat el cesto está colocado detrás, y el vendimiador corta la uva desde tierra. En el mosaico de Qabr Hiram el mosto cae en un recipiente mediante un agujero, al igual que en el Mausoleo de Sta. Constanza, a través de cabeza de león, y en los mosaicos de El Djem, Cherchell y Vienne. En el sarcófago de pórfido de Sta. Constanza [12] (fig. 18) se esculpieron tres erotes pisando la uva dentro de una cuba rectangular. El mosto fluye a tres *dolia* a través de una cabeza de león. A los finales del s. IV o a los comienzos del siglo siguiente se fecha un mosaico de Argos [13], con dos erotes pisando la uva en un lagar paralepípedo, donde el mosto chorrea también a través de una cabeza de león a un *dolium*. En el mosaico emeritense hay tres vasijas donde cae el mosto.

El perdido mosaico hispano de Duratón, que «representa una vendimia con figuras de

11 *Roma. El fin del arte antiguo*, Madrid, 1971, 258, fig. 238; DUNBABIN, K. M. D.: *Op. cit.*, 254, lám. XLI, 105.

12 DORIGO, W.: *Op. cit.*, fig. 167.

13 FERNÁNDEZ GALIANO, D.: *Op. cit.*, 174.

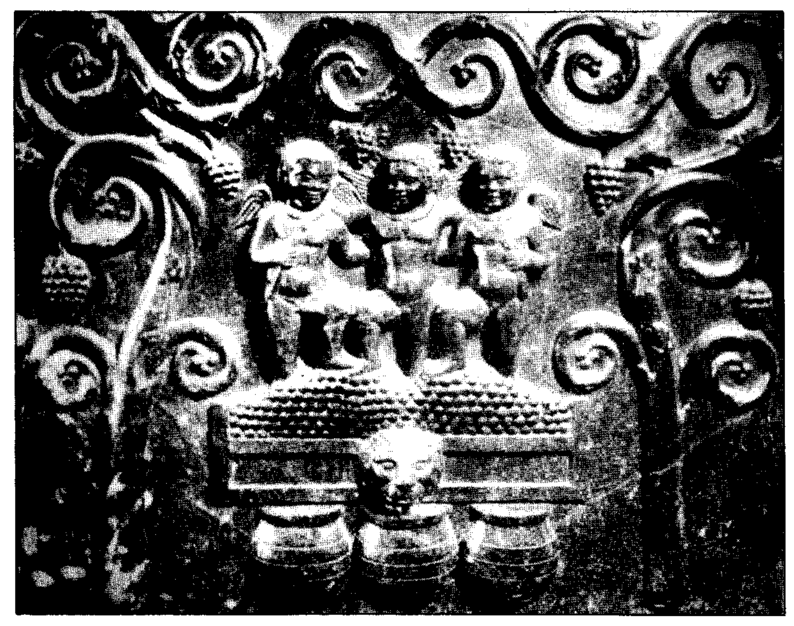


FIGURA 18. Detalle del sarcófago de Sta. Constanza. Lagar.

hombres desnudos pisando la parra, con aves, de varios colores y una orla greca, caracoles, cabezas de gallos, flores, canastillos y jarrones», es otro ejemplo del tema [14].

D. Fernández Galiano ha señalado bien las diferencias entre los pavimentos de las iglesias con escena de vendimia y los restantes con esta misma composición, que son: la cronología; estos últimos son más tardíos, que los que integran el grupo occidental; ni la forma del lagar, ni los modelos empleados de los vendimiadores obedecen a los mismos prototipos; introducen elementos nuevos; los motivos se usan entre roleos vegetales con temas figurados.

Queda claro el carácter dionisíaco del tema de la pisa de la uva en la vendimia, que también se representó en sarcófagos, señalando el carácter funerario, que tuvo siempre Dioniso, como lo indican los numerosos sarcófagos decorados con temas dionisíacos [15]. Ya en una época tan temprana, como la de los Severos, erotes vendimiadores decoraban los sarcófagos, como el de S. Lorenzo Fuori de Mura [16]. Tres erotes pisan la uva dentro de lenos, decorado con cabezas de leones, en el sarcófago judío (fig. 19), de la segunda mitad del s. III, del Museo de las Termas. Los dos erotes de las esquinas sostienen el *pedum* [17]. El del centro mantiene el equilibrio, apoyándose en los hombros de sus compañeros. Las cuatro estaciones acompañan la escena.

Erotes vendimiadores decoran el lado menor del sarcófago de Iunius Bassus, del 359 [18]. Un erote pisa la uva dentro del lenos. Otro vierte el cesto de uvas en el interior del lagar y un tercero conduce el carro de bueyes, que transporta la uva para ser pisada. Un tema parecido se encuentra en el sarcófago del Museo Lateranense con los tres pastores [19] (fig. 20). Aquí un erote

---

14 Id., *Op. cit.*, 175.

15 MATZ, F, R. TURCAN: *Les sarcophages romains à representations dionysiaques. Essai de chronologie et d'historie religieuse*, Paris, 1966.

16 GARCÍA y BELLIDO, A.: *Arte romano*, Madrid, 1972, 568, figs. 1.006-1.008.

17 GARCÍA y BELLIDO, A.: *Op. cit.*, 600, fig. 1.074.

18 GARCÍA y BELLIDO, A.: *Op. cit.*, 758-759, fig. 1.288.

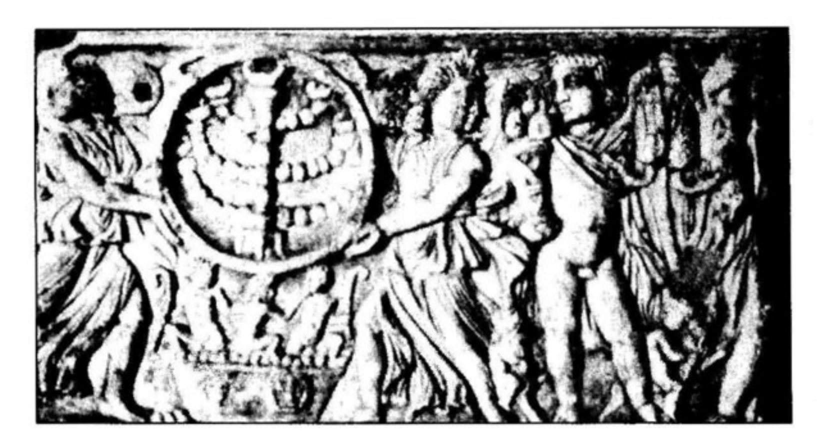


FIGURA 19. Sarcófago judío del Museo de las Termas. Roma.

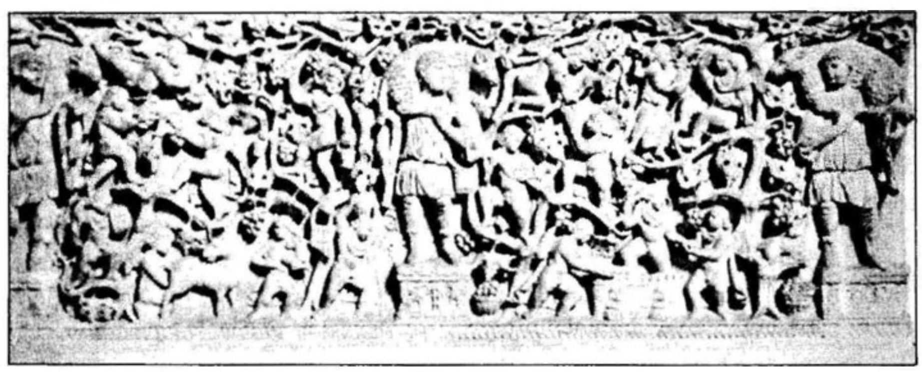


FIGURA 20. Sarcófago de los tres pastores. Museo Lateranense. Roma.

solo pisa la uva en un lenos con dos cabezas de leones, a través del cual el mosto cae a los *dolia*. En el lado izquierdo, un segundo erote vierte en el lenos un cesto de uva, y en el derecho, un tercero agarra al que pisa. Su fecha cae entre los años 370-380. Cuando el tema de la vendimia pasó a los tres citados mosaicos de las iglesias cristianas, ya era usado bastantes años antes en el arte paleocristiano, como en el Mausoleo de Sta. Constanza. La simbología dionisíaca, las cráteras con zarcillos y la vendimia se cristianizó, no así la figura de Dioniso, al revés de la de Hércules, que se representa con cierta frecuencia en las pinturas de las catacumbas cristianas, como Hércules en el Jardín de las Hespérides [20], en la Vía Labicana; Hércules y la hidra, en la Vía Latina [21] y en Alceste ante Hércules y el Cerbero [22]. Los trabajos de Hércules están en función de las ideas soteriológicas. No se puede dudar de la vinculación de los erotes vendimiadores con Dioniso, como lo indica el sarcófago pagano de Autela [23], hoy en el Museo Na-

19 GARCÍA y BELLIDO, A.: *Op. cit.*, 756, fig. 1.298; GRABAR, A.: *El primer arte cristiano (200-395)*, Madrid, 1967, figs. 286-289. En uno de los laterales amorcillos conducen una carreta tirada por bueyes con dos cestos de uvas.

20 GRABAR, A.: *Op. cit.*, 36, fig. 35.

21 GRABAR, A.: *Op. cit.*, fig. 87.

22 GRABAR, A.: *Op. cit.*, 228, fig. 251.

23 GRABAR, A.: *Op. cit.*, 127, fig. 125.

cional de Nápoles, con Ariadna y putti de vendimiadores. El tema de las cráteras con sarmientos, putti, aves, león y oso es típicamente dionisiaco, como lo prueban los pavimentos de la Casa de Sileno, de El Djem, fechado entre los años 260-280[24], con el triunfo de Dioniso, de la misma localidad, con ramos de vid y pájaros entre ellos, Pan bacante, Sileno sobre asno, y sátiro con león y leopardo bebiendo en un cántaro, datado entre los años 240-260. La decoración de las tres iglesias cristianas es, por lo tanto, dionisíaca, pero no de carácter funerario. Quizás podía aludir a la eucaristía[25]. También debe ser de carácter dionisíaco en origen los mosaicos de la primera y segunda antecámara de la Iglesia de Zahrani, en el Líbano, con cuatro cántaros en las esquinas de los que brotan zarcillos, que forman rollos con gacelas, aves, león, culebra, liebre y cesta de frutos en el primer mosaico, y un vaso agallonado, del que crecen sarmientos con roleos decorados, con liebres, oso, pantera, león, pato, zancuda, pavo real, oveja, en el segundo de ambos, fechados ambos en el año 524. M. Chéhab[26], con motivo de publicar estos mosaicos, indica que la representación del jarro, del que brotan zarcillos, es frecuente en los mosaicos de Gerasa, como en los de S. Juan Bautista, de S. Jorge, de S. Pedro y Pablo, y en la casa privada, Camp Hill. Los vasos con zarcillos en los ángulos son más numerosos en Siria y en Transjordania. Los vasos solos aparecen frecuentemente en Palestina y en África. Los dos tipos están representados en Zahrani.

F. Baratte[27] señala que este tema decorativo es muy usado en los siglos V y VI en el Líbano y en Transjordania, en iglesias y en sinagogas. Al grupo libanés pertenecen las basílicas de Zahraní, Khaedé Ghine, y Beit Méry.

La serie de Transjordania lleva los roleos de vid llenos de animales, de pájaros, de cestos de frutos, y de hombres, figuras todas que generalmente no se colocan en las sinagogas, que utilizan únicamente pájaros y la naturaleza muerta (sinagoga de Ma'on)[28].

En uno de los registros del mosaico de la nave central de la iglesia de Khaedé, los zarcillos formando roleos, brotan de grandes hojas de acanto colocadas en las esquinas. Este mosaico se fecha a finales del s. VI[29].

Un tema dionisíaco, el Triunfo de Dioniso volviendo de la India, se representa en un mosaico de Erez. R. A. Ovadiah[30], siguiendo a Rahmani, piensa que «el panel principal muestra una procesión triunfal, inspirada probablemente en las representaciones y narraciones del triun-

---

24 DUNBABIN, K. M. D.: *Op. cit.*, 259, láms. XLI, 106; LXXI, 180.

25 Sobre el significado de los animales véase TESTINI, P.: «Gli animali, tra apparato decorativo e simbologia», *I mosaici de Giordania*, 135-142.

26 *Mosaïques du Liban*, París, 1958, 95-96, láms. L-LI.

27 *Op. cit.*, 143-144.

28 PICCIRILLO, M.: *Op. cit.*, 54-55, fig. 33. LUX, U.: «Eine altchristliche Kirche in Madeba», ZPDV 1967, 170-172.

29 PICCIRILLO, M.: *Op. cit.*, 58, lám. XLVII.

30 OVADIAH, R. A.: *Op. cit.*, 52-53, lám. XL. En la iglesia de Hador-Ashdod, datada en 512, también se representan los zarcillos de uva, formando roleos con animales, aves, y cestos, brotando de una ánfora (OVADIAH, R. A.: *Op. cit.*, 67-69, láms. LXXXI-LXXXI). Un gran racimo de uvas y una ánfora de la que salen círculos se encuentra en un mosaico de la iglesia de Unam-Zaqurm, s. V-VI (OVADIAH, R. A.: *Op. cit.*, 102, láms. CVII-CVIII) y un gran racimo en él ocupa el centro del mosaico de Masada, fechado en el s. V (OVADIAH, R. A.: *Op. cit.*, 108, lám. CXXI) y roleos de sarmientos con vendimiador, con aves y con animales, decoran un mosaico de la iglesia de Sede Nahum, del s. VI (OVADIAH, R. A.: *Op. cit.*, 125-126, láms. CXXXVIII-CXLI, CLXXXIX). Sobre las iglesias y por lo tanto la cristianización del antiguo territorio de Israel cfr. OVADIAH, R. A.: *Corpus of Byzantine churches in the Holy Landp*, Bonn, 1970.



Figura 21. Mosaico de Cheik Zoude.

fo indio de Dioniso, adaptado a conceptos cristianos» que es lo que creemos que hay en las representaciones, en origen dionisíacas, citadas. Este mosaico se fecha en la segunda mitad del s. VI. Un mosaico hallado en la parte alta de la colina de Ceikh Zoude (fig. 21), en la parte superior, se representa a Dioniso en un carro tirado por una pareja de centauros, macho y hembra, conducido por Eros. El centauro macho toca un cuerno y una flauta, mientras su compañera toca la lira. Dioniso vuelca el vino de una ánfora en las fauces de una pantera. Delante del cortejo Sileno cabalga un asno, llevando un saco, echado al hombro y una copa en su mano derecha. Delante bailan un sátiro, semidesnudo, que toca unas castañuelas y una ménade, casi desvestida, que lleva un instrumento musical. En la fila de abajo están representados de izquierda a derecha: Heracles con clava y cubierto con la piel del león de Nemea y empuñando la clava, que se apoya en un sátiro, que levanta el *pedum*. Delante, una pantera apoyada en un cántaro vuelve la cabeza y mira al héroe. En el centro de la composición baila Pan. Sostiene un gran racimo de uvas en su mano derecha levantada y un instrumento musical en la izquierda. Vuelve la cabeza hacia Heracles. Un sátiro camina hacia la derecha con *pedum* en su mano derecha, y la piel de pantera colgada del brazo izquierdo. Toca un cuerno. En el ángulo inferior derecho danza una bacante de perfil. Su mano derecha sostiene el tirso y la izquierda levanta el tímpano. Se fecha este mosaico no antes de Constantino según D. Levi. Prueba la persistencia de las composiciones dionisíacas en una zona tan cristianizada como Israel en el s. IV. Es interesante recordar el thiasos báquico, de procedencia siria, fechado en los s. V-VI, sobre un jarro de plata[31]. De fecha posterior, pues se data de los s. VI-VII, es la jarra sasánida, con mujeres danzando y thiasos báquico, que prueban la existencia de figuras dionisíacas en el Oriente en una fecha ya muy avanzada. Probablemente está en conexión con los cultos de la

31 WEITZMANN, K.: *Age of Spirituality. Late Antique and Early christian Art. Third to Seventh Century*, Nueva York, 1979, 153-154, n. 131.

fertilidad, de la diosa Anahita. Los motivos derivan de la imaginería dionisíaca [32]. En el Bajo Imperio los temas dionisíacos son particularmente numerosos en Egipto, región con la que Siria [33] mantenía relaciones estrechas a pesar de la intensa cristianización de ambos países. Baste recordar el Triunfo de Dioniso de Akhmin, del s. VI; la caja de medicina con Dioniso, ménade y sátiro, s. IV-V; el tejido con Pan y Dioniso, s. VI-VII; el fragmento de tejido con ménade y sátiro, s. II-VI; el lanx del Mediterráneo oriental con Ariadna, de mitad del s. IV; el relieve de Ariadna del comienzo del S. VI; y el tejido de Asitinoco o de Akhmin, s. V-VI [34], con bustos dionisíacos. En la misma capital del Imperio Bizantino, en una fecha tan avanzada como el 550-565, se fabricó un plato con ménade [35]. Siempre hay que recordar lo que escribió R. Brilliant [36] de Dioniso en particular y de los cultos mistéricos en general:

> «His enduring popularity as a saving god was ritually served in the drinking of wine; both ceremony and belief in his soterial powers were transferred to Christ by Christian Communities. Many Early Christian monuments, especially those associated with the fact of death and the promise of resurrection, employ references to Dionysos (Sta. Constanza). Dionysos was the god of ecstatis release through wine and revel, and the overt hedonism of the cult, with its deep origin in the harvest festival, never died (plato de Mildenhall, s. IV). His most complete realization in myth ocurred in the famous rescue of Ariadne on Naxos (dos lienzos con Dioniso y Ariadna, s. IV-V), the isle of wine, which combined epiphany, salvation, triumph, and love... Pervading these cults were certain basic features: lack of originality, individual access to deity but within a community or congretation, the importance of revelation, and above all, an imaginery of intense belief. These features suggest that a desperate need for deity existed, a need me by a proliferation of religious images to serve the cult and to exalt the wroshiper. The cults provided models for Christian practice, not always apreciated by Christians».

En el Oriente Dioniso siempre gozó de gran aceptación, como lo indican sus imágenes en los mosaicos de Antioquía, del Bath D., fechado en la segunda mitad del s. IV [37], con Hermes y Dioniso niño; de la Villa constantiniana, habitación 1, con el busto de Dioniso [38], datada hacia el año 325; de la Casa de Dioniso y Ariadna, del s. III [39]; de la Casa del Triunfo de Dioniso, habitación 4 [40], de época de los Antoninos; y de Dioniso borracho, s. III [41]. En Chipre también los temas dionisíacos decoran los mosaicos, como en la Casa de Dioniso de Nea Pafos, con

---

32 WEITZMANN, K.: *Op. cit.*, 154-155, 132.

33 Sobre Siria véase: «La Siria del Tardo-antico ad Medioevo: aspetti e problemi di archeologia e storia del arte», *XXXV corso di cultura sul' arte ravennate e bizantina*, Ravenna, 1988.

34 VARIOS: *Age of Spirituality, Late Antique*, 142-151, n.º 121-129.

35 K. J. S.: *Age of Spirituality, Late Antique*, 149-131.

36 *Age of Spirituality, Late Antique*, 128, 131.

37 LEVI, D.: *Op. cit.*, 285-289, lám. CLXVI. Sobre esta sociedad véase: GONZÁLEZ BLANCO, A.: *Economía y sociedad en el Bajo Imperio según San Juan Crisóstomo*, Madrid, 1980.

38 LEVI, D.: *Op. cit.*, 244-247, lám. CLXII.

39 LEVI, D.: *Op. cit.*, 142-149, lám. CIIV.

40 LEVI, D.: *Op. cit.*, 93-100, lám. CLI.

41 LEVI, D.: *Op. cit.*, 223-224, lám. LI. a-c.



FIGURA 22. Mosaico de Madaba. Sala de Hipólito.

procesión dionisíaca, de final del s. II o de comienzos del siguiente [42], con escena dionisíaca vinculada a la vendimia, colocada en el centro, o la Casa de Aion, fechada en el segundo cuarto del s. IV, con la presentación del Dioniso niño, y con la procesión de Dioniso niño [43]. En la propia Madaba se representó una procesión dionisíaca en el s. V. El conocimiento mitológico de las gentes, que utilizaban las citadas iglesias, fue grande. Baste recordar que en Madaba [44] (fig. 22), hacia la mitad del s. VI, pocos decenios antes de levantarse la Iglesia, se construyó un mosaico, que decoraba una sala, quizás la curia de la ciudad, situada al oeste de la exedra, con motivos mitológicos tomados del Hipólito de Eurípides, con la personificación cristianizada de Madaba, Gregoria y de Roma (fig. 23). Se representa el mito de Fedra e Hipólito, tratado por Eurípides y Séneca. Otro panel está adornado con Afrodita sentada junto a Adonis, y las tres Gracias [45].

42 MICHAELIDES, M.: *Cypriot Mosaics*, Nicosia, 1987, 16, lám. IV.

43 MICHAELIDES, M.: *Op. cit.*, 29, 31, láms. XXII. XXIV. Dioniso también se representó en mosaicos del Líbano en época imperial, no en el Bajo Imperio: busto del Teatro de Biblos (de mitad del s. II) (CHÉHAB, M.: *Op. cit.*, 9-10, lám. I), Dioniso y Ariadna del s. II o III (CHÉHAB, M.: *Op. cit.*, 11-14, láms. II-III) y Dioniso y sátiro de Biblos (CHÉHAB, M.: *Op. cit.*, 15-16, lám. IV), de finales del s. II o de comienzos del siguiente.

44 PICCIRILLO, M.: *Op. cit.*, 32, fig. 16.

45 PICCIRILLO, M.: *Op. cit.*, 51-54, fig. 31, láms. II, IV.

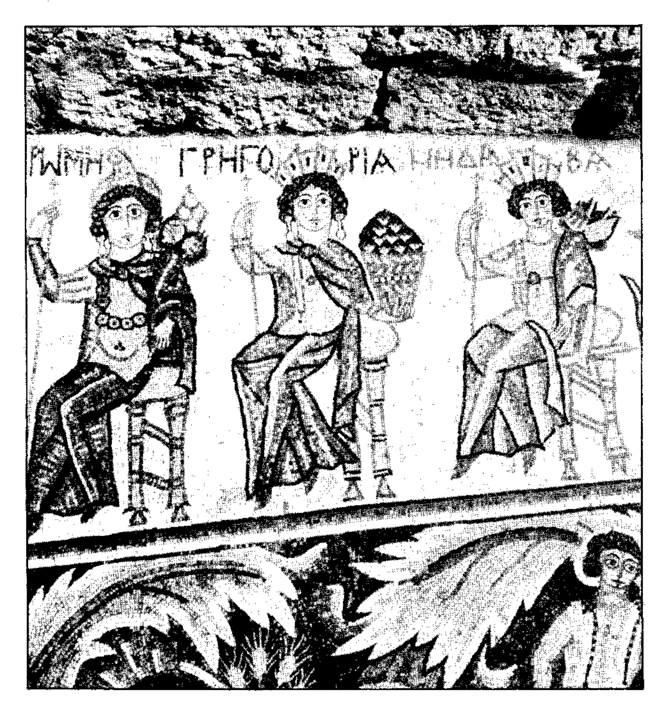


FIGURA 23. Detalle de la figura anterior con Madaba, Gregorio y Roma.

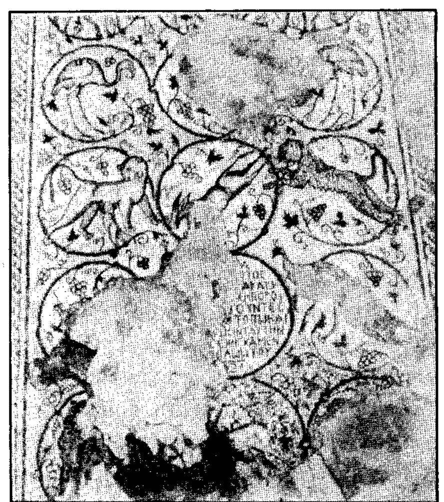


FIGURA 24. Mosaico de Maiumas, Gaza.

Piensa H. Buschhausen [46] que «siendo el mosaico de época cristiana, se podría buscar una interpretación cristiana, como la de José de Egipto y la tentación de la mujer de Putifar».

Mientras unos cristianos se dedicaban a destruir los templos paganos [47], artistas cristianos o que trabajaban para los cristianos, no tenian obstáculos en utilizar la mitología pagana bautizándola en la nueva fe, como lo demuestra el tema de la vendimia y la pisa de la uva. Los roleos de zarcillos de uva con figuras en el interior también pasaron a las sinagogas en Israel, como lo indican los pavimentos de Beth Shean, de la segunda mitad del s. VI [48], de Gaza (fig. 24), Maiumas, del 569 [49] y de Ma'on [50].

---

46 «Le sala dell'Hipolito, presso la chiesa della vergine Maria», *Mosaici di Giordania*, 117-121, figs. 92-95, prensa.

47 FERNÁNDEZ, G.: «Destrucciones de templos en la antigüedad tardía», *AEspA*, 54, 1981, 141-156.

48 OVADIAH, R. A.: *Op. cit.*, 36-38, lám. XXXIIII.

49 OVADIAH, R. A.: *Op. cit.*, 60-61, láms. LII-LXI, CLXXVIII.

50 OVADIAH, R. A.: *Op. cit.*, 106-107, láms. CXVI-CXIX, CLXXXV-CLXXXVI.

Cristianismo y aculturación en tiempos del Imperio Romano, **Antig. crist. (Murcia) VII, 1990**

LA POLÍTICA RELIGIOSA DEL IMPERIO ROMANO Y LA CRISTIANDAD HISPÁNICA DURANTE EL SIGLO V

J. VILELLA MASANA
Universidad de Barcelona

SUMMARY

In the fifth century Hispanic Catholic ecclesiastics —some of whom fled from the Peninsula due to the irruption of the barbarians— continued to depend from the Roman Empire to defend their political and religious orthodoxy, which at this moment coincides with the aims of the Empire. Both the Emperor and the Pontifice pursue the restoration of the Hispanic unity so as to secure the Roman order and restore their own authority, helping the Hispanic people against the barbarians and the heretics.

A pesar del serio revés que la llegada y establecimiento de pueblos germánicos supone para la trabazón entre Imperio e Iglesia [1] —formulada ya bajo Constantino y plenamente aplicada con Teodosio—, la defensa de esta *concordia* continua después de la irrupción bárbara. En las zonas

1 Cf., entre otros, DE CLERCQ, V. C.: *Ossius of Cordova, a contribution to the history of the constantinian period,* Washington, 1954; KING, N. Q.: *The Emperor Theodosius and the Establishment of Christianity,* Londres, 1961; DIESNER, H. J.: *Kirche und Staat im spätrömischen Reich,* Berlín, 1964; BREZZI, P.: *La politica religiosa de Constantino,* Nápoles, 1965; FARINA, R.: *L'Impero e l'imperatore cristiano in Eusebio di Cesarea. La prima teologia politica del Cristianesimo,* Zürich, 1966; ALFÖLDI, A.: *The conversion of Constantine and Rome,* Oxford, 1969; BAYNES, N. H.: *Constantine and the Christian Church,* Oxford, 1972; SIMONETTI, M.: *La crisi ariana del IV secolo,* Roma, 1975; PIETRI, Ch.: *Roma Christiana. Recherches sur l'Eglise de Rome, son organisation, sa politique, son idéologie de Miltiade à Sixte III (311-440),* Roma, 1976; DE GIOVANNI, L.: *Chiesa e stato nel codice Teodosiano; saggio sul libro XVI,* Nápoles, 1980; LUIBHEID, C.: *Eusebius of Caesarea and the Arian Crisis,* Londres, 1981; BARNES, T. D.: *The New Empire of Diocletian and Constantine,* Cambridge, Mass., 1982; GODOY, C. - VILELLA, J.: «De la *fides Gothica* a la ortodoxia nicena: inicio de la teología política visigoda», en *Los visigodos. Historia y Civilización. Actas de la Semana Internacional de Estudios Visigodos, Antigüedad y Cristianismo,* 3, 1986, pp. 117-144.

invadidas —y concretamente en Hispania—, el convencimiento de que la ortodoxia política implicaba también la religiosa —y viceversa— sigue constatándose en los sectores más ortodoxos de la catolicidad —término ya prácticamente sinónimo de romanidad—.

Tomando en consideración el período comprendido desde el 409 hasta Vouillé (507), queremos analizar, a partir de una documentación sumamente escasa, cómo la catolicidad de la Hispania de este momento —con grandes diferencias regionales, derivadas, en buena medida, de la fragmentación que provoca el fenómeno bárbaro— sigue buscando la ayuda extrapeninsular en apoyo de la *fides Catholica* compartida por el Imperio y, también, cómo repercuten, en la cristiandad ibérica, las actuaciones, en materia religiosa, de los máximos dirigientes católicos —emperador y pontífice—.

El apoyo imperial a la ortodoxia frente a bárbaros y herejes se refleja, creemos, claramente en las epístolas de Consencio[2]. La actividad antipriscilianista que desarrolla el monje Frontón[3] en el nordeste de la Tarraconense tiene lugar, precisamente, cuando esta zona peninsular ya se halla —después de la breve estancia visigoda— de nuevo bajo la autoridad del Imperio. Consencio, quien, según sus propias palabras, se había dirigido a las Baleares buscando la tranquilidad[4], atestigua claramente el apoyo que Frontón recibía, en este momento, de las altas esferas político-religiosas imperiales.

Consencio y Patroclo —obispo de Arlés[5]— se habían puesto de acuerdo para que Consencio —como si fuera un autor priscilianista— redactara el volumen que servirá para detectar a los priscilianistas de la Tarraconense. El patricio Constancio[6], además de controlar, en estos momentos, el Mediterráneo Occidental, era amigo y familiar —como ha señalado E. Griffé[7]— de Patroclo quien, por otra parte, recibe un continuado favoritismo por parte del papa Zósimo[8]. El mismo *comes Hispaniarum* Asterio —a cuyos parientes acusaba Frontón— interviene en favor del monje[9].

El peso que la ortodoxia político-religiosa tenía en el archipiélago balear se deduce también de los objetivos que subyacen en el *libellus miraculorum* del obispo Severo. La epístola de Severo narra, como es sabido, la conversión de los judíos de Mahón gracias a la acción de las reliquias

---

2 Cf. VILELLA, J.: *Relaciones exteriores de la Península Ibérica durante la Baja Romanidad (300-711): prosopografía*, Barcelona, 1987, pp. 126-134, con bibliografía. Además, la introducción de AMENGUAL, J., en la edición de la circular de Severo y las epístolas de Consencio en la colección *Fundació Bernat Metge*, Barcelona, 1987 y GARCÍA MORENO, L. A.: «Nueva luz sobre la España de las invasiones de principios del siglo V. La epístola XI de Consencio a S. Agustín», en *Verbo de Dios y palabras humanas*, Pamplona, 1988, pp. 153-174.

3 Cf. VILELLA, J.: *Op. cit.*, pp. 195-196.

4 CONSENCIO: *Epistulae*, 119, 6; 11, 23, 3; 12, 4, 1; 12, 5, 1; 12, 6, 2. Las epístolas 11 y 12 *apud* Agustín, *Epistulae*, ed. J. Divjak, C.S.E.L., 88, Viena, 1981, pp. 51-80. La epístola 119 *apud* Agustín, *Epistulae*, ed. Al. Goldbacher, C.S.E.L., 34, Viena, 1898, pp. 698-704. Cf. AMENGUAL, J.: «Noves fonts per a la història de les Balears dins el Baix Imperi», *Bolletí de la Societat Arqueològica Lulliana*, 830-831, 1979, pp. 99-111, p. 104 i WANKENNE, J.: «La correspondance de Consentius avec Saint Augustin», en *Les lettres de Saint Augustin découvertes par Johannes Divjak*, Paris, 1983, pp. 225-242, p. 228.

5 Cf. DUCHESNE, L.: *Fastes épiscopaux de l'ancienne Gaule*, París, 1894-1915, I, pp. 93-110; VILELLA, J.: *Op. cit.*, pp. 363-365.

6 Cf. *PLRE*, II, pp. 321-325, *Fl. Constantius*, 17 (= MARTINDALE, J. R.: *The Prosopography of the Later Roman Empire*, II, 395, 527, Cambridge, 1980).

7 Cf. GRIFFÉ, E.: *La Gaule Chrétienne a l'époque romaine*, Paris, 1964-1966, II, pp. 146-154.

8 *Ibid.*, pp. 146-154; DUCHESNE, L.: *Op. cit.*, I, pp. 93-110; AMENGUAL, J.: «Noves fonts...», p. 107.

9 Cf. AMENGUAL, J.: «Informacions sobre el priscillianisme a la Tarraconense segons l'ep. 11 de Consenci (any 419)», *Pyrenae*, 15-16, 1982-1983, pp. 319-338, p. 323.

del protomártir Esteban que fueron llevadas hasta Menorca por Orosio —al igual que Consencio, périto antiherético que había huido de los bárbaros [10]—. Menorca no era, sin embargo, el destino de las reliquias que Avito había dado a Orosio, sino Braga, ciudad en la que —como decía Avito en la carta dirigida al obispo, clero y pueblo de Braga— las partículas del cuerpo de Esteban debían poner fin al *discidium* derivado de la coexistencia de romanos y bárbaros [11]. Es significativo que Orosio vaya —trayendo consigo una carta y reliquias cuyo destino era Braga— primero a las Baleares y que, finalmente, ni siquiera se atreva a continuar hasta la ciudad que se hallaba en territorio suevo. Aceptando la imposibilidad real, por parte de Orosio, de dirigirse hasta Braga, no por ello las reliquias del santo habían dejado de fructificar en Hispania y precisamente donde era, en estos momentos, mayor el peso de la ortodoxia político-religiosa [12].

La epístola de Severo —confirmada su autenticidad por la *ep.* 12, 13, 6 de Consencio, autor que, según J. Amengual [13], puede ser su autor—, a pesar del género a que pertenece y de la manipulación hagiográfica destinada a la obtención de objetivos político-religiosos, aporta también nuevos datos sobre la tensa situación que, en estos momentos, existía entre la ortodoxia político-religiosa del Imperio y, en sentido amplio, las heterodoxias. Sin traer, en este caso, a colación las leyes antijudías que se promulgan en el Imperio católico, la impresión que produce el relato de Severo es que, como ha apuntado E. Demougeot [14], las disposiciones tomadas contra la presencia de judíos en los cargos públicos no se hacen efectivas en Mahón —*in civitate romanis legibus subdita*, como dice Severo [15]— hasta el mismo 418.

La animadversión que los sectores más ortodoxos de la jerarquía eclesiástica sentían hacia lo bárbaro y hereje —y, en consecuencia, su identificación con el orden representado por el Imperio— se constata también, creemos, en los *episcopi et diaconi ex Hispania* [16] que asisten al

---

10 OROSIO: *Historiarum adversus Paganos*, 5, 2; 3, 20, ed. A. Lippold, Fondazione Lorenzo Valla, Milán, 1976 y *Commonitorium de errore Priscillianistarum et Origenistarum*, 1, ed. G. Schepss, C.S.E.L., 18, Viena, 1889, pp. 151-157. Cf., también, NUNES, E.: «Paulo Orósio e a irrupçao bárbara», *Bracara Augusta*, 22, 1968, pp. 76-80; VILELLA, J.: *Op. cit.*, pp. 348-353; GOETZ, H. W.: «Orosius und die Barbaren», *Historia*, 29, 1980, pp. 356-376.

11 Cf. VILELLA, J.: «*Advocati et patroni.* Los santos y la coexistencia de romanos y bárbaros en Hispània (siglos V-VI)», en *III Reunió d'Arqueologia Cristiana Hispànica*, Mahón, 1988 (en prensa).

12 Durante la segunda década del siglo V, el archipiélago balear —a salvo, en este momento, de los pueblos germanos— constituye un activo baluarte de la ortodoxia político-religiosa. Es elocuente que Consencio y Orosio se dirijan a estas islas y que, además, tengan lugar en ellas los acontecimientos que narra Severo.

13 Cf. AMENGUAL, J.: «Noves fonts..., p. 104; ID., «Un prematur testimoni de la polèmica antijueva: La circular de Sever de Menorca (417)», *Lluc*, 694, 1981 (sin paginación); ID., «Informacions sobre el priscillianisme...», p. 321; ID.: «Aspectes culturals i relacions marítimes de les Balears durant el Baix Imperi», *Estudis històrics menorquins*, 1, 1982 (sin paginación); ID., «L'església de Tarragona al començament del segle V, segons la correspondència de Consentius a Sant Agustí», *Randa*, 16, 1984, pp. 5-17, p. 9, n. 21.

14 DEMOUGEOT, E.: «L'évêque Sévère et les juifs de Minorque au V siècle», en *Mayorque, Languedoc et Roussillon* (Actes du LIII Congrés de la Federation historique du Languedoc mediterranéen et du Roussillon, Palma de Mallorca, 1980), Montpellier, 1982, pp. 13-34. Cf., también, BROWN, P.: *Il culto dei santi. L'origine e la diffusione di una nuova religiosità*, Turín, 1983 (traducción del original inglés, 1981), pp. 140-143 y VILELLA, J.: «Relacions comercials de les Balears des del Baix Imperi fins als àrabs» en *Les Illes Balears en temps cristians fins als àrabs*, Mahón, 1988 (1984), pp. 51-58, n. 18.

15 SEVERO DE MENORCA: *Ep.*, 52-59, ed G. Seguí, *La Carta-Encíclica del obispo Severo. Estudio crítico de su autenticidad e integridad con un bosquejo histórico del cristianismo balear anterior al siglo VIII*, Palma de Mallorca, 1937 (el texto crítico está en pp. 149-185).

16 *Concilium Carthaginense*, a. 418, ed. C. Munier en *Concilia Africae. A. 345- A. 525*, C. C., S. L., 149, Turnhout, 1974, pp. 69-77.

concilio plenario africano que se celebra en el 418 en Cartago y que preside Aurelio [17]. Pensamos que la presencia hispana en este concilio exclusivo de las provincias africanas —cuyos cánones se dirigen contra Pelagio y Celestio, además de otros disciplinarios— se entiende mucho mejor teniendo en cuenta la considerable ida de eclesiásticos hispanorromanos hacia África a raíz de la cuña bárbara. Cuando, hacia el 429, el obispo de Thagasta Honorato [18] consulta a Agustín sobre la conducta que debía observar el clero ante la llegada de los bárbaros, el obispo de Hipona afirma tajantemente que los obispos no debían separarse jamás de su rebaño y, como ejemplo a no imitar, se refiere a los obispos hispanos que habían abandonado sus diócesis [19].

Durante los años treinta del siglo V se vuelven a documentar las consultas de la ortodoxia hispana al exterior y concretamente —como ya habían hecho Orosio y Consencio— a África. El sucesor de Aurelio —Capriolo [20]— recibe una consulta de los hispanos Vital [21] y Constancio [22] sobre el problema cristológico suscitado por el nestorianismo —herejía que tenía, en estos momentos, adeptos en Hispania—. El obispo de Cartago —quien, como señala Mandouze, conocía las actas del concilio de Efeso del 431 [23]— contesta a los hispanos defendiendo la unidad de la persona en la doble naturaleza de Cristo.

Hidacio conocía también —a pesar de sus errores cronológicos y de conceptualización— la actitud de Nestorio y la controversia que había desencadenado [24]. La preocupación por saber cómo evolucionaba la política eclesiástica del Imperio —y concretamente en el Oriente que había conocido— se refleja, una y otra vez, en su *Chronicon*. Es, al respecto, significativa la noticia que dedica al concilio de Efeso, convocado por Teodosio II *ad destruendam Hebionitarum haeresem* [25]. Huelga decir que el obispo de Chaves es otro fiel representante de una aristocracia —civil y religiosa— totalmente identificada con un Imperio cuya fuerza en Hispania era cada vez menor [26].

Para esta jerarquía católica hispana deseosa de conseguir nuevas y maleables realidades en las que —como ocurría a finales del siglo IV e inicios del V— no existiera divorcio entre Estado e Iglesia, las herejías —como dicen explícitamente Orosio e Hidacio [27]— constituían un peligro todavía mayor que el bárbaro, con el cual, por lo demás, están articuladas. En los conflictos

17 Cf. MANDOUZE, A.: *Prosopographie de l'Afrique chrétienne (303-533)*, París, 1982, pp. 105-127.

18 *Ibid.*, p. 570.

19 AGUSTÍN: *Ep.*, 228, 5, ed. Al. Goldbacher, C.S.E.L., 34, 44, 57 y 58, Viena, 1895-1923.

20 MANDOUZE: A.: *Op. cit.*, pp. 189-190.

21 Cf. VILELLA: J.: *Op. cit.*, pp. 528-529.

22 *Ibid*, pp. 137-138.

23 CAPRIOLO: *Epistula ad Vitalem et Constantium*, ed. J. P. Migne, P. L., 53, París, 1847, cols. 849-858.

24 HIDACIO: *Chronicon*, 436, 109; 442, 127; 450, 145. Ed. A. Tranoy, *Hydace. Chronique*, S. C., 218, París, 1974.

25 *Ibid*, 435, 106.

26 Hidacio, siempre fiel al Imperio y muy vinculado a la dinastía teodosiana, hace empezar su relato —continuación de las crónicas de Eusebio y Jerónimo— en el momento —379— en que Teodosio es proclamado Augusto. Cf. GIUNTA, F.: «Idazio ed i Barbari», *Anales de Estudios Medievales*, 1, 1964, pp. 491-494; TRANOY, A.: *Hydace. Chronique*, *passim*; MOLE, C.: «Uno storico del V secolo: il vescovo Idazio», *Siculorum Gymnasium*, 27, 1974, pp. 279-351; GARCÍA MORENO, L. A.: «Hidacio y el ocaso del poder imperial en la Península Ibérica», *Revista de Archivos, Bibliotecas y Museos*, 79, 1976, pp. 32-48 y TRANOY, A.: «Les chrétiens et le rôle de l'évêque en Galice au V[ème] siècle», en *Actas del Coloquio Internacional sobre el bimilenario de Lugo*, Lugo, 1977, pp. 250-260.

27 Para Orosio, cf. AGUSTÍN: *Ep.*, 166, 2. Para Hidacio, cf. TRANOY, A.: *Op. cit.*, I, pp. 39-45.

entre hispanorromanos y germanos a que, varias veces, alude —sobre todo en los años treinta e inicios de los cuarenta— la crónica hidaciana, el elemento religioso tiene un constante y relevante protagonismo [28].

El perseguir consolidar el poder suevo y fortalecerlo frente a visigodos e Imperio —después de la paz establecida en el 439 entre Teodorico I y el Imperio— parece ser determinante en la mejora de la situación de la jerarquía católica en el territorio suevo que se constata a mediados de la década de los años cuarenta —en el 448 Rekhiario, hijo del pagano Rékhila, ya es católico— [29]. Ahora los sectores heréticos que se cobijaban bajo los suevos son blanco de las pesquisas que, siguiendo instrucciones de León Magno, tienen lugar en el 445 contra los maniqueos —sin duda sinónimos de priscilianistas—. En la correspondencia conservada entre el obispo de Astorga Torribio [30] —quien, antes de ser ordenado obispo, había estado varios años fuera de Hispania— y el pontífice aparece con toda claridad la intención de lograr una iglesia hispana sin herejías, jerarquizada y sumisa a Roma [31]. El portador de la epístola que León Magno dirige, contestándole, al metropolitano de Galicia —en la cual se condenan las herejías, sobre todo el priscilianismo— entrega también cartas del obispo de Roma a los metropolitanos de Cartaginense, Lusitania y Tarraconense invitándoles a reunirse en concilio [32]. Idéntica realidad se desprende en las actuaciones que, siguiendo las directrices del pontífice, llevan a cabo Torribio e Hidacio cuando detienen a herejes [33].

Aunque los deseos del ambicioso León Magno no cristalizan en una Hispania dividida, ni la jerarquía católica hispana ni la extrapeninsular dejará de esforzarse por conseguir sus objetivos de unidad y organización. A pesar de la constante precariedad documental, creemos relevante, en este sentido, que durante la guerra civil sueva —ocasionada a raíz de la gran intervención de Teodorico II en Hispania, después de que Rekhiario se desvinculara de Tolosa— la población hispanorromana católica apoye al suevo Rehkismundo, quien probablemente perseguía una política de amistad hacia visigodos e Imperio. Así se entiende mucho mejor, por ejemplo, el arresto y el cautiverio que sufre Hidacio [34]. Es igualmente significativo que, después de la muerte del católico Rekhiario, Hidacio diga que las relaciones entre los suevos y los galaicos se han agravado [35].

Hacia el 463 es el metropolitano de Tarragona Ascanio [36] quien se dirije —junto con otros obispos de la Tarraconense— al pontífice —Hilario— para pedirle que actuara en contra de las ordenaciones que el obispo de Calahorra Silvano realizaba —desde hacía tiempo— sin el consentimiento del metropolitano. Estos obispos —y concretamente el de Tarragona— esperaban la resolución de la sede apostólica para actuar contra Silvano. Después de esta apelación a Roma

28 La dicotomía romano-bárbaro implicaba también la de ortodoxia (catolicismo) - heterodoxia. Cf., entre otras, las siguientes noticias de Hidacio: 428, 89; 429, 90; 439, 118; 441, 124.

29 HIDACIO: *Chron.*, 448, 137.

30 Cf. VILELLA, J.: *Op. cit.*, pp. 513-514, con bibliografía.

31 LEÓN MAGNO: *Ep.*, 15, ed. MIGNE, J. P.: P. L., 54, París, 1881, cols. 551-1.506. Sobre esta epístola cf. KÜNSTLE, K.: *Antipriscilliana. Dogmengeschichtliche untersuchungen und texte aus dem streite gegen Priscillians irrlehre*, Freiburg im Breisgau, 1905, p. 117 y CAMPOS, J.: «La epístola antipriscilianista de San León Magno», *Helmántica*, 13, 1962, pp. 269-308.

32 LEÓN MAGNO: *Ep.*, 15, 16.

33 HIDACIO: *Chron.*, 445, 130.

34 *Ibid.*, 460, 201.

35 *Ibid.*, 459, 196.

36 Cf. VILELLA, J.: *Op. cit.*, pp. 55-62.

—y sin que hubiese llegado respuesta alguna del pontífice—, los obispos de la Tarraconense vuelven a solicitar, a instancias del *dux* Vicente[37], la intervención del sucesor de Pedro respecto al caso de Silvano y, además, al de Ireneo —obispo de Tarrasa elegido por el de Barcelona como su sucesor—. Es evidente que los mismos obispos que se habían opuesto a las irregularidades de Silvano justificaban ahora las arbitrariedades cometidas con el cambio de diócesis de Ireneo[38].

A pesar de las incógnitas que presentan estas apelaciones, el hecho de que se pida la aprobación papal *a posteriori* y por iniciativa de una autoridad civil indica que, en estos momentos, existía un gran conflicto político-religioso en la Tarraconense, conflicto que se evidencia en la respuesta de Hilario. La relación entre la actuación de Silvano y la de Ireneo aparece clara en la respuesta que el pontífice dirige —30 de diciembre del 465— a los obispos de la Tarraconense y al propio Ascanio —dos cartas—. Hilario, quien también había recibido cartas de los que apoyaban a Silvano, se muestra decidido a acabar con el enfrentamiento entre unos *optimi et plurimi provinciales* que apoyaban el episcopado de Ireneo en Barcelona y los *honorati et possesores* de la Tarraconense occidental que apoyaban a Silvano. Para ello Hilario —cuya desconfianza hacia Ascanio es clara— permite que los obispos ordenados sin el consentimiento de Ascanio permanezcan en sus sedes y prohibe que Ireneo continue en Barcelona; el pontífice obliga a Ascanio a aplicar estas disposiciones en presencia del subdiácono Trajano, en quien había delegado Hilario su autoridad[39].

Al igual que ocurría en la Tarraconense poco antes de la ocupación visigoda —en el 473 el *dux Hispaniarum* Vicente ya depende de Eurico—, el querer una estructura eclesiástica unitaria, jerarquizada y sumisa a Roma sigue atestiguándose en las intervenciones que los pontífices realizan en Hispania a principios de la década de los ochenta. Simplicio nombra, antes del 483, al obispo de Sevilla —o Mérida— Zenón su vicario[40], a quien también escribe Félix III al pedírselo el hispano Terenciano —un *clarissimus* al igual que el pontífice—[41].

Con esta epístola de Simplicio —coetánea del *Enotikós*— finaliza la documentación existente sobre el período que aquí analizamos. Queremos finalmente señalar, y casi a modo de apéndice, que durante el siglo VI las relaciones de la jerarquía católica hispana con la sede apostólica y el emperador vendrán caracterizadas, *grosso modo*, por las disensiones que —desde el 482 al 519— se producen entre Roma y Constantinopla a causa del cisma acaciano, por la *renovatio Imperii* de Justiniano, por el distanciamiento entre Oriente y Occidente a raíz de la condena de los «Tres Capítulos» —año 553— y, sobre todo, por el gran y definitivo pacto entre el poder divino y el terrenal que se consigue, en el reino visigodo, con Recaredo, después de la pionera actuación de Heremenegildo.

El consenso que ahora se fragua entre la monarquía visigoda y la jerarquía eclesiástica hispana supone una ruptura —que se evidencia durante todo el siglo VII— de la jerarquía católica hispana tanto respecto a Constantinopla como hacia el obispo de Roma nombrado, en última instancia, por el emperador.

---

37 Cf. *PLRE*, II, p. 1.168, *Vincentius* 3.

38 HILARIO: *Ep.*, 14, 2, ed. THIEL, A.: *Epistulae Romanorum Pontificum genuinae*, I (único aparecido), Braunsberg, 1867, pp. 155-170.

39 HILARIO: *Ep.*, 16 y 17.

40 SIMPLICIO: *Ep.*, 21, ed. THIEL, A.: *Epistulae Romanorum Pontificum genuinae*, I (único aparecido), Braunsberg, 1867, pp. 213-214.

41 FÉLIX III, *Ep.*, 8, ed. MIGNE, J. P.: P. L., 58, París, 1862, cols. 927-928.

Cristianismo y aculturación en tiempos del Imperio Romano, **Antig. crist. (Murcia) VII, 1990**

«CUSTODIA LEGUM CIUILITATIS EST INDICIUM»: TEODERICO L'AMALO E LA CIVILTÀ ROMANA

BIAGIO SAITTA
Università di Catania

SUMMARY

The *ciuilitas* of Thedoric not only can be appreciated in his desire to restore the ancient buildings and in the obvious refinement of the gifts he gave to Clodoveus and Gundobadus but also in his consideration towards the individual conscience of his subjects. His attitude in the religious *ambitus* is one of moderation and tolerance which converts him almost into a modern iluminated spirit. The cohesive force between the elements which compose his kingdom had to be based on the maintenance of the Law. This was his main preoccupation: with this in mind he gave orders to generals, praised the Senate, remonstrated all those who broke the laws, exalted those who worked in their keeping and punished the law-breakers. The principal aim of his government was to maintain the *ciuilitas*. For this reason he favoured actions such as mixed marriages which helped the Goths enter into the *romanitas* and encouraged the implantation of the Roman civilization amongst the Gepids. That was the signification he gave to the wars carried out in the Gallia in 508. This image of him was real and he was described in an inscription as *custos libertatis et propagator Romani nominis*.

«Absit enim ut ornatui cedamus ueterum, qui impares non sumus beatitudine saeculorum». Cosi Teoderico, affermatosi in Italia attraverso il consenso dell'Oriente, esprimeva ad Agapito, prefetto dell'Urbe, l'orgogliosa consapevolezza di vivere in un'età per nulla inferiore a quella passata, appunto perché di quella si andavano perpetuando lo splendore e la *ciuilitas*[1].

1 CASSIODORI *Variarum libri XII*, ed. FRIDH, *CC, SL*, XCVI, Turnholti 1973, I, 6, 1-2. Sull'orgogliosa consapevolezza dell'Amalo, cfr. DAHN, F.: *Die Könige der Germanen. Das Wesen des ältesten Konigtums der germanis-*

In questa direzione furono infatti volti gli sforzi del governo ostrogoto quando, ad esempio, si volle restituire dignità e decoro alle città dell'Impero, ora ristrutturando gli edifici caduti in rovina, ora creandone dei nuovi, nella convinzione che l'attività edilizia, oltre che adempimento dei compiti sociali dello Stato e strumento volto a preservare gli indizi della magnificenza classica, fosse insieme il mezzo attraverso cui i posteri potessero trarre l'immagine di una struttura governativa efficiente e di un'età culturalmente elevata[2].

Da qui le sollecitazioni a Goti e Romani affinché avvertano come obbligo la creazione di opere illustranti al futuro l'età presente[3], anche riutilizzando *saxa in agris suis iacentia,* dal momento che *sine usu iacere non decet quod potest ad decorem crescere ciuitatis*[4]; da qui l'assidua vigilanza affinché i funzionari preposti all'amministrazione delle somme necessarie ai normali

---

chen Stamme und seine Geschichte bis auf Feudalzeit, III: Verfassung des ostgothischen Reiches in Italien, Würzburg 1866, p. 305; LAMMA, P.: *Teoderico,* Brescia 1950, p. 130; LECCE, M.: «La vita economica dell'Italia durante la dominazione dei Goti nelle «Variae»di Cassiodoro», in *Economia e Storia,* 3, 1956, p. 388; ENSSLIN, W.: *Theoderich der Grosse,* München 1959/2, p. 248.

2 CASSIOD.: *Var.,* III, 9. Vd. pure *Var.,* III, 10. TEODERICO: *curator fabricarum et restaurator civitatum* (*Excerpta Valesiana,* ed. VELKOV, Lipsiae 1968, rist. ed. MOREAU, 1961, XII, 70), per quanto a piú riprese esprimesse il fermo proposito di conservare intatte le vestigia del passato, *vetusta servare* (vd. CIPOLLA, C.: «Studi teodericiani», in *Per la storia d'Italia e dei suoi conquistatori nel Medio Evo piú antico,* Bologna 1895, p. 520; PUNZI, G. A.: *L'Italia del VI secolo nelle «Variae» di Cassiodoro. Saggio storico-politico,* Aquila 1927, p. 134; NAGL, A.: v. «Theoderich d. Gr.», in *P. W. R. E.,* Va -, 2 c. 1762; BARDY, G.: «Cassiodore et la fin du monde ancien», in *L'Année Théologique,* 6, 1945 p. 386 n.º 1; MOMIGLIANO, A.: «Cassiodorus and Italian Culture of his Time», in *Secondo contributo alla storia degli studi classici,* Roma 1960, p. 206-207 [già in *Proceedings of the British Academy,* 41, 1955]; LECCE, M.: *La vita economica* cit., p. 388; WES, M. A.: *Das Ende des Kaisertums im Westen des römischen Reichs,* Amsterdam 1967), non disdegnò tuttavia di propugnare la costruzione di nuovi edifici, donde gli sarebbe certamente venuta «non minorem laudem». Cfr., sul tema, DAHN, F.: *Die Könige der Germanen III* cit., p. 159; ARCARI, P. M.: *Idee e sentimenti politici dell'Alto Medio Evo,* Milano 1968, p. 47.

3 CASSIOD.: *Var.,* I, 17, 3: *Et ideo praesenti auctoritate decernimus, ut domos uobis in praedicto castello alacriter construatis, reddentes animo nostro uicissitudinem rerum, ut, sicut nos uestris utilitatibus profutura censemus, ita tempora nostra ornare uos pulcherrimis fabricis sentiamus.*

4 Cfr. CASSIOD.: *Var.,* I, 28, 2; II, 7. Teoderico intendeva provvedere non solo al decoro delle città nei momenti di pace ma anche alla loro sicurezza in caso di guerra (G. GAROLLO, *Teoderico re dei Goti e degl'Italiani,* Firenze 1879, p. 228; VERCAUTEREN, F.: «La ville en Europe du IVe au XIe siècle», in *Saggi in memoria di G. Luzzatto: Città, mercanti, dottrine nell'economia europea dal IV al XVIII secolo,* Milano 1964, p. 22; SORACI, R.: *Aspetti di storia economica italiana nell'età di Cassiodoro,* Catania 1974, p. 65 e n.º 68), come dimostra anche l'avere affidato la responsabilità della ricostruzione edilizia ad un magistrato di grado elevato come il *comes Gothorum* (STEIN, E.: *Histoire du Bas-Empire, II: De la disparition de l'Empire d'Occident à la mort de Justinien [476-565],* publ. par J. R. Palanque, Paris-Bruxelles-Amsterdam 1949, p. 121). Il re goto, il quale coinvolgeva nell'opera di ricostruzione Goti e Romani indistintamente (MOMMSEN, Th.: «Ostgothische Studien», in *Gesammelte Schriften,* 6, 1910, p. 461; LEVY, E.: *West Roman Vulgar Law. The Law of Property,* Philadelphia 1951, p. 123; LECCE, M.: *La vita economica* cit., p. 391; RUGGINI, L.: *Economia e società nell'Italia annonaria. Rapporti fra agricoltura e commercio dal IV al VI secolo d. C.,* Milano 1961, p. 82; BURNS, Th. S.: *The Ostrogoths. Kingship and Society,* Wiesbaden 1980, p. 123 e, per ultimo, GIUNTA, F.: «Gli Ostrogoti in Italia», in *Magistra Barbaritas: I Barbari in Italia,* Milano 1984, p. 78), anche quando, con un'opera di riciclaggio dei materiali abbandonati che può apparire singolare (GIANLORENZO, V. di: «I Barbari nel senato romano al sesto secolo», in *Studi e Documenti di Storia e Diritto,* 20, 1899, p. 167), affidava al *comes* Sunna l'incarico di reperire i massi quadrati *qui passim diruti negleguntur* (*Var.,* II, 7), non faceva altro che richiamarsi ad una prassi già sperimentata dall'autorità imperiale (*Theodosiani libri XVI cum constitutionibus Sirmondianis et leges novellae ad Theodosianum pertinentes,* edd. MOMMSEN et MEYER, 1905, XV, 1, 35, su cui MENGOZZI, G.: *La città italiana nell'Alto Medio Evo,* Firenze 1973 [rist. anast. ed. 1931/2] p. 71 n.º 1) e ripresa, pur con spirito diverso, piú tardi da Giustiniano (LAMMA, P.: «Ricerche sulla storia e la cultura del VI secolo», in *Oriente e Occidente nell'Alto Medioevo. Studi storici sulle due civiltà,* Padova 1968, p. 135 e n.º 1).

restauri e alle nuove costruzioni non distraggano ad altro uso i fondi a ciò destinati[5]; da qui ancora le norme rigorose volte alla salvaguardia delle statue adornanti le piazze delle città italiane[6], indizio inconfondibile della passata *ciuilitas*. Ma l'azione civilizzatrice di Roma andava oltre la costruzione di mirabili edifici e di gruppi bronzei o marmorei. Roma, mostrando agli altri le meraviglie nate *artificum ingenio*[7], voleva preparare per gli inesperti una dimensione superiore di vita.

E Teoderico, che si sente nel fondo un *princeps romanus*, quando pensa che é opportuno rallegrare i banchetti del rozzo Clodoveo inviando alla corte di quello un citaredo fatto scegliere con cura da Boezio, intende comportarsi da *princeps romanus* e indirizzare la *feretas* del re franco alla comprensione dei valori della *ciuilitas*[8]. Medesimo intendimento alla base del dono a Gundebado della clessidra e dell'orologio solare, entrambi prodotti di quella cultura superiore in cui si perpetuava la missione civilizzatrice di Roma[9].

E non basta:espressione di *ciuilitas* era per Teoderico un'azione di governo volta al rispetto della coscienza individuale dei sudditi, sia che si trattasse di tutelare le minoranze etniche e religiose, si veda la condizione dei Giudei e dei Samaritani[10], sia che si imponesse il bisogno di salvaguardare i diritti della massa dei cattolici con i quali furono intrattenuti, di norma, rapporti assolutamente corretti.

Non é casuale che si sia accostato *devotissimus ac si catholicus*[11] alla basilica dell'apostolo Pietro in Roma, o che, a conclusione dei lavori del Concilio del 499, i padri conciliari sollecitassero per lui lunga vita da Dio[12]; né é altresí privo di significato ricordare come papa Gelasio richiedesse all'autorità ostrogota l'erogazione di sussidi alimentari *pro victu pauperum*[13]. E non

---

5 *Excerpt. Vales*, XII, 67: (*Theodericus*, sc.) *ad restaurationem palatii seu ad recuperationem moeniae civitatis singulis annis libras ducentas de arca vinaria dari praecepit.* Cfr. CASSIOD.: *Var.*, I, 21; II, 34.

6 CASSIOD.: *Var.*, II, 35. 36. L'amore di Teoderico per le opere d'arte riesce a fargli vincere la naturale ripugnanza verso la delazione: il *comes* Tancila, incaricato di ricercare con ogni mezzo, *omni animositate*, l'autore del trafugamento di una statua di bronzo nella città di Como, si dovrà servire per scoprire la verità sia delle blandizie che delle minacce e potrà ricorrere, dietro compenso, all'aiuto di delatori in grado di metterlo sulle tracce del reo. Sul tema, vd. CIAMPI, I.: *I Cassiodori nel V e nel VI secolo*, Imola 1876, p. 133; GAROLLO, G.: *Teoderico* cit., pp. 228-229; Th. HODGKIN, *Theodoric the Goth, the Barbarian Champion of Civilisation*, New York-London 1891, p. 143; MARTROYE, F.: *L'Occident à l'époque byzantine. Goths et Vandales*, Paris 1904, p. 108; LECCE, M.: *La vita economica* cit., p. 388 n.º 1; VALLE, G. della: «Teoderico e Roma», in *Rendiconti dell'Accad. di Arch., Lettere e Belle Arti di Napoli*, 33, 1958, p. 130; ENSSLIN, W.: *Theoderich* cit., p. 248; ARCARI, P. M.: *Idee e sentimenti politici* cit., p. 58; SORACI, R.: *Aspetti di storia economica* cit., p. 41 n.º 119.

7 CASSIOD.: *Var.*, X, 30, 8. Cfr. SAITTA, B.: *«Religionem imperare non possumus»*: «Motivi e momenti della politica di Teoderico il Grande», in *Studi in memoria di Mario Condorelli*, III, Milano 1988, p. 301.

8 CASSIOD.: *Var.*, II, 40. Sul tema rinviamo a SAITTA, B.: «Teoderico di fronte a Franchi e Visigoti (A proposito della battaglia di Vouillé)», in *Cultura e società nell'Italia medievale. Studi per Paolo Brezzi*, II, Roma 1988, p. 739 e n.º 12 (ove discussione e lett. critica).

9 CASSIOD.: *Var.*, I, 45 46. Sul dono e sulle sue motivazioni, cfr. SAITTA, B.: *I Burgundi (413-534)*, Catania 1977, pp. 50-51 e n.º 94.

10 Sulla politica di tolleranza instaurata da Teoderico, cfr., SAITTA, B.: *«Religionem imperare non possumus»* cit., p. 307 ss.

11 *Excerpta Vales.*, XII, 65. Cfr. SAITTA, B.: *«Religionem imperare non possumus»* cit., p. 298 e n.º 4

12 *Acta Synodorum habitarum Romae*, a. 469, ed. MOMMSEN, MGH, *Auct. Ant.*, XII, 18 94, p. 405: *Universa synodus surgens adclamavit: Placent omnia et adiecit: Exaudi, Christe ¡Theoderico vitam! Dictum XXX. Ut ita servetur, rogamus. Dictum XX.*

13 *Epistulae Theodericianae Variae*, ed. MOMMSEN, MGH, Auct. Ant., XII, 1894, IV, a. 495, p. 390=THIEL, *Epistolae Romanorum Pontificum genuinae et quae ad eos scriptae sunt a S. Hilaro usque ad Pelagium II, 1: A S Hilario usque ad S. Hormisdam, ann. 461-523*, Brunsbergae 1868, fragm. 36, p. 502.

é tutto: dietro la massima *religionem imperare non possumus, quia nemo cogitur ut credat inuitus*[14], non é esatto, a nostro parere, cogliere quasi un manifesto programmatico dettato da esclusivo calcolo politico, quanto piuttosto una consapevole scelta di moderazione politica e religiosa che fa di Teoderico quasi un illuminato spirito moderno.

Non appaia quindi strano che la tolleranza, ritenuta da Teoderico come un aspetto, tra i piú alti, del suo ideale di *ciuilitas*, continui a vivere anche dopo la sua morte nei successori immediati e non: Atalarico si dichiarera incapace di potere imporre una sola religione, dal momento che Dio consente che vi siano piú religioni[15]; e, all'epoca della guerra greco-gotica, i Goti, come riferisce Procopio, non solo non provocarono guasti al tempio dell'apostolo Paolo, ma consentirono che i sacerdoti continuassero a praticare i sacri riti, secondo il costume[16]. Piú tardi, é sempre Procopio che parla, i Goti, sollecitando da Belisario la pace, dichiaravano a sostegno della loro richiesta che nessuno, sotto il loro dominio, aveva cambiato volontariamente religione o era stato costretto a farlo, e che anzi, in qualsiasi momento, era stato vivissimo in loro il rispetto dei templi dei Romani dove chiunque si fosse rifugiato non aveva mai subito violenza[17].

Fu quella dei Goti insomma un'azione di governo mirante a non modificare l'esistente se non il meno possibile; anche perché Teoderico era convinto che l'Impero romano, sulle cui rovine si era impiantata vigorosa l'idea cattolica, cessato di esistere nella realtà, continuava tuttavia a vivere nel cuore degli uomini, *imaginarie*, come con molta concisione avrebbe evidenziato Jordanes[18].

Per questo il re goto rivolse la sua azione a restaurare quella *ciuilitas*, un tempo elemento estremamente significante dell'Impero, che ora voleva fosse il tessuto primario su cui costruire il potere suo e del suo popolo, sforzandosi naturalmente di convivere, anzi di integrarsi, con la

---

14 CASSIOD.: *Var.*, II, 27, 2. Per un'analisi piú articolata del tema ci si consenta di rinviare a B. SAITTA, *«Religionem imperare non possumus»* cit., pp. 295-318.

15 CASSIOD.: *Var.*, X, 26, 4: *Nam cum diuinitas patiatur diuersas religiones esse, nos unam non audemus imponere.* Cfr. PEPE, G.: *Il Medio Evo barbarico d'Italia,* Torino 1984/7, p. 66; SAITTA, B.: *«Religionem imperare non possumus»* cit., p. 318.

16 PROCOPII CAESARIENSIS *De bello gothico*, ed. WIRTH, vol. II, 1963 (rist. ed. HAURY, 1905-1913), II, 4, 9-10.

17 PROCOP: *BG*, II, 6, 18-19. Sul tono e sul valore dell'affermazione di Procopio secondo cui i Goti avessero lasciato ai Romani piena libertà religiosa e civile, cfr. DAHN, F.: *Die Könige der Germanen* III cit., p. 187 ss. LANCIA di BROLO, D. G.: *Storia della Chiesa in Sicilia nei dieci primi secoli del Cristianesimo*, I, Catania 1979 (rist. anast. ed. Palermo 1880), p. 336; WIETERSHEIM, E. von: *Geschichte der Volkerwanderung*, II, Leipzig 1881, p. 333 e n.º a; BARTH, W.: *Kaiser Zeno,* Diss. Basel 1894, p. 48; CIPOLLA, C.: «Della supposta fusione degli Italiani coi Germani nei primi secoli del Medioevo», in *Rendiconti della Reale Accad. dei Lincei. Classe di Sc. morali, storiche e filologiche,* s. V, 1900, p. 374; GABOTTO, F.: *Storia della Italia occidentale nel Medio Evo* (395-1313), I: *I Barbari nell'Italia occidentale,* Pinerolo 1911, pp. 381 n.º 1, 390 e n.º 1, 406 n.º 2 (con talune riserve sulla sospetta natura del brano di Procopio) p. LAMMA, *Teoderico* cit., pp. 105, 143; GITTI, A.: *Ricerche sui rapporti tra i Vandali e l'Impero romano,* Bari 1953, p. 36; PICOTTI, G. B.: «Osservazioni su alcuni punti della politica religiosa di Teoderico», in *Settimane di Studio del Centro italiano di Studi sull'Alto Medioevo (29 marzo 5 aprile 1955),* III: *I Goti in Occidente. Problemi,* Spoleto 1956, p. 180; WES, M. A.: *Das Ende* cit., p. 161; ARCARI, P. M.: *Idee e sentimenti politici* cit., p. 244; BURNS, Th. S.: *The Ostrogoths* cit., p. 125; GIUNTA, F.: *Gli Ostrogoti in Italia* cit., p. 85.

18 IORDANIS *Romana*, ed. MOMMSEN, MGH, *Auct. Ant.*, V, 1, 1882, 2: *addes praeterea, ut tibi, quomodo Romana res publica coepit et tenuit totumque pene mundum subegit et hactenus vel imaginariae teneat...* Cfr. SUERBAUM, W.: *Vom antiken zum frühmittelalterlichen Staatsbegriff über Verwendung und Bedeutung von Res publica, Regnum, Imperium und Status von Cicero bis Jordanis*, Münster Westfalen 1977/3, p. 270 e n.º 6.

memoria del passato imperiale appunto, e con la forza irresistibile della tradizione cattolica[19].

Ma la forza di coesione non poteva che rintracciarsi se non nel culto per la romanità legislatrice e nella custodia del Diritto; tanto piú che proprio il Diritto doveva rappresentare lo strumento attraverso cui riannodare con l'Oriente un discorso politico unitario[20].

Da qui il solenne impegno assunto in Roma innanzi al Senato ed al popolo di rispettare ed osservare non solo il diritto romano vigente ma anche le norme che gli imperatori avrebbero promulgato in futuro. E ciò non tanto per ossequio all'invito di Anastasio che lo sollecitava a conservare le leggi romane[21], quanto piuttosto perché convinto che l'uomo vivente in società,

19 MOMIGLIANO, A.: *Cassiodorus* cit., p. 191: «The presence of a foreign rule, the memory of an imperial and pagan past, and the overwhelming force of the Catholic tradition have been three determining features of Italian history for many centuries. These three features first joined together when Ravenna became the capital of the Ostrogothic kingdom».

20 Cfr , sul tema, SAITTA, B.: *«Religionem imperare non possumus»* cit., p. 302 e n.º 21.

21 CASSIOD.: *Var.*, I, 1, 3: *Hortamini me frequenter, ut diligam senatum, leges principum gratanter amplectar...* Cfr. GAUDENZI, A.: *Gli Editti di Teodorico e di Atalarico e il diritto romano nel regno degli Ostrogoti*, Torino 1884, p. 7; DUMOULIN, M.: «Le gouvernement de Théodoric et la domination des Ostrogoths en Italie d'après les oeuvres d'Ennodius», in *Revue Historique*, 78, 1902, p. 249; LONCAO, E.: *Stato, Chiesa e famiglia in Sicilia dalla caduta dell'Impero romano al regno normanno, I: Le invasioni vandaliche e il regno dei Goti (Studio di economia e diritto)*, Palermo 1905, p. 37 n.º 3; RASI, P.: «Sulla paternità del c. d. "Edictum Theodorici Regis"», in *Archivio Giuridico*, 145, 1953, p. 134; p. CONTI, M.: *«Devotio» e «viri devoti» in Italia da Diocleziano ai Carolingi*, Padova 1971, p. 87 n.º 3; VISMARA, G.: «Edictum Theoderici», in *Scritti di storia giuridica*, 1: *Fonti del diritt o nei Regni germanici*, Milano 1987, p. 80. Il rispetto dei principi della tradizione imperiale romana faceva si che Teoderico potesse presentare il suo *regnum* come *imitatio* dell'Impero d'Oriente (Var., I, 1, 3: *Regnum nostrum imitatio uestra est*). E'anche possibile tuttavia che mentre il re goto faceva ad Anastasio queste dichiarazioni di ossequio, in realtà vedesse diversamente lo stato delle cose e tendesse ad esercitare il potere in modo indipendente (VILLARI, P.: *Le invasioni barbariche in Italia*, Milano 1901, pp. 157-158); non é nemmeno da escludere che l'ossequio, piú formale che reale (HARTMANN, L. M.: *Geschichte Italiens im Mittelalter, I: Das italienische Königreich*, Gotha 1897, p. 153; LAMMA, P.: *Teoderico* cit., pp. 90 ss.; CAPIZZI, C.: *L'imperatore Anastasio I (491-518). Studio sulla sua vita, la sua opera e la sua personalità*, Roma 1969, pp. 164-165), fosse solo «un'apparenza di soggezione» (CIAMPI, I.: I *Cassiodori* cit., p. 223), al massimo una sorta di deferenza individuale verso la persona di Anastasio (GABOTTO, F.: *I Barbari nell'Italia occidentale* cit., p. 362 n.º 2); non vi é pero dubbio che le profferte di amicizia a Bisanzio, dietro le quali potevano essere certo necessità di politica interna (GABOTTO, F.: op cit., pp. 409-410; COURCELLE, P.: *Les lettres grecques en Occident. De Macrobe à Cassiodore*, Paris 1948/2, p. 258; CALASSO, F.: «Il problema istituzionale dell'ordinamento barbarico in Italia», in *Settimane di Studio del Centro italiano di Studi sull'Alto Medioevo (6-12 aprile 1961) IX: Il passaggio dall'antichità al Medioevo in Occidente*, Spoleto 1962, p. 73), esprimevano il sincero intendimento teodericiano di ricomporre insieme tutte le membra d'Italia (*... ut cuncta Italiae membra componam*). Sul tema e sulle motivazioni dell'umile qualificazione del regno ostrogoto come *imitatio* dell'Impero, cfr. TAMAS SIA, N.: *Alcune osservazioni intorno al «comes Gothorum» nelle sue attinenze colla costituzione romana e lo stabilimento dei barbari in Italia*, Milano 1884, p. 3; PFEILSCHIFTER, G.: *Der Ostgotenkönig Theoderich der Grosse und die katholische Kirche*, Münster 1896, p. 16; DUMOULIN, M.: *art. cit.* p. 251; TAMASIA, N.: *«Testamentum militis» e diritto germanico*, Venezia, 1927, p. 148; BESSELAAR, J. J. van den: *Cassiodorus Senator en zijn Variae*, Nijmegen-Utrecht 1945, p. 80; CALASSO, F.: *Medio Evo del Diritto*, I: *Le fonti*, Milano 1954, p. 77; LECCE, M.: *La vita economica* cit., p. 407 n.º 381; ENSSLIN, W.: «Beweise der Romverbundenheit in Theoderichs des Grossen Aussen-und Innenpolitik», in *Settimane di Studio del Centro italiano di Studi sull'Alto Medioevo (29 marzo-2 aprile 1955)*, III: *I Goti in Occidente. Problemi*, Spoleto 1956, pp. 522-523; BACH, E.: «Théodoric, romain ou barbare?», in *Byzantion*, 25-27, 1955-1957, p. 416; PARADISI, B.: «L'organisation de la paix aux IVᵉ et Vᵉ siècles», in *Rec. de la Société J. Bodin*, XIV: *La paix*, l, Bruxelles 1961, p. 392; WES, M. A.: *Das Ende* cit., pp. 85-86; SORACI, R.: *Aspetti di storia economica* cit., p. 17 n.º 34; SUERBAUM, W.: *Vom antiken zum frühmittelalterlichen Staatsbegriff* cit., p. 248 ss.; DEMOUGEOT, E.: *La formation de l'Europe ét les invasions barbares*, II: *De l'avènement de Dioclétien au début du VIᵉ siècle*, Paris 1979, p. 811 e n.º 70; REYDELLET, M.: *La royauté dans la littérature latine. De Sidoine Apollinaire à Isidore de Séville*, Rome 1981, p. 208; GIUNTA, F.: *Gli Ostrogoti in Italia* cit., p. 84; CAVANNA, A.: «Diritto e società nei regni ostrogoto e longobardo» in *Magistra Barbaritas: I Barbari in Italia*, Milano 1984, p. 358.

diversamente dalle bestie cui era dato di vivere alla ventura[22], necessitasse della legge[23]; né uno Stato poteva chiamarsi tale senza che i cittadini avvertissero imperioso il bisogno di ubbidire alle leggi.

Circa un secolo prima un altro goto, Ataulfo, aveva vagheggiato il sogno di divenire quel che Augusto era stato in passato e di trasformare in «Gothia» la «Romania». Ma i suoi Goti non sapevano ubbidire alle leggi e Ataulfo cercó la gloria restaurando con la forza dei Goti la grandezza romana[24]. Teoderico muove dalla stessa idea di Stato e per questo cerca di abituare i suoi Goti alla *ciuilitas*, ossia ad un modello di vita dominato dall'ordine in una società che vive secondo la legge e il diritto[25].

Solo se il popolo ostrogoto fosse riuscito a rallentare il processo di barbarizzazione delle tradizioni culturali e politiche di Roma sarebbe stato, tra tutti gli altri *regna*, il solo abilitato a proseguire il compito educativo di Roma; solo se si fosse eretto a custode del diritto avrebbe potuto a ben ragione dirsi civile:*custodia legum ciuilitatis est indicium*[26]. E non appare questa un'astratta formulazione programmatica messa in bocca da Cassiodoro a Teoderico, né una mera esercitazione retorica, quanto piuttosto un preciso impegno con cui si intendeva garantire all'individuo, con la legge e non con la coercizione, una libertà che non fosse tuttavia licenza, e ai piú deboli una protezione che tenesse sempre conto delle scelte di ognuno e non si tramutasse in intollerabile atto di prevaricazione: non é tutela quella che si impone a chi non la chiede, diventa sospetta la difesa che gli interessati subiscono[27].

Era la logica che gli faceva raccomandare ai suoi ufficiali di non ledere in alcun modo i diritti dei privati[28]; la stessa per cui Ibba, comandante dell'esercito d'occupazione a Narbona, doveva provvedere a restituire alla Chiesa locale i beni usurpati dai Goti, distinguendosi cosi per la *ciuilitas* come in tempo di guerra si era distinto per la gloria militare[29]; quella per cui i

---

22 CASSIOD.: *Var.*, V, 39, 1: *Nam beluarum ritus est sub casu uiuere: quae dum rapiendi ambitu feruntur improuisa temeritate succumbunt*

23 CASSIOD.: *Var.*, IV, 33, 1: *Hoc enim populos ab agresti uita in humanae conuersationis regulam congregauit. Haec ratio a feritate diuisit, ne arbitrio casuali uagarentur, quos regi consilio diuina uoluerunt.*

24 Sul tema, vd., ultimamente, SAITTA, B.: *Società e potere nella Spagna visigotica*, Catania 1987, p. 19 n.º 5 (ove fonti e lett. critica).

25 Cfr. CASSIOD.: *Var.*, I, 1.

26 CASSIOD.: *Var.*, IV, 33, 1. Sul tema, cfr. ARCARI, P. M.: *Storia delle dottrine politiche italiane*, II: *Il periodo gotico*, Como 1946, p. 115; MOMIGLIANO, A.: *Cassiodorus* cit., pp. 206-207; ENSSLIN, W.: *Beweise* cit., p. 529; ID., *Theoderich* cit., p. 218; WES, M. A.: *Das Ende* cit., pp. 45-46; SORACI, R.: *Aspetti di storia economica* cit., p. 137; WORMALD, P.: «"Lex scripta" and "Verbum regis": Legislation and Germanic Kingship, from Euric to Cnut», in *Early Medieval Kingship*, Leeds 1979 (rist. ed. 1977), p. 127; PEPE, G.: *Il Medio Evo barbarico d'Italia* cit., p. 40; VISMARA, G.: «*Edictum Theoderici*» cit., p. 76.

27 CASSIOD.: *Var.*, V, 39, 15: *Vilicorum quoque genus, quod ad damnosam tuitionem queruntur inuentum, tam de priuata possessione quam publica funditus uolumus amoueri, quia non est defensio, quae praestatur inuitis: suspectum est quod patiuntur nolentes.* Sul tema, vd. SAITTA, B.: «*Religionem imperare non possumus*» cit., p. 306 e n.º 33 (ove letteratura).

28 CASSIOD.: *Var.*, II, 7:... *priuatis compendiis calumniam detestamur inferri.*

29 CASSIOD.: *Var.*, IV, 17, 3: *Esto contra talia omnino sollicitus, ut qui es bello clarus, ciuilitate quoque reddaris eximius.* Cfr. LAMMA, P.: *Teoderico* cit., p. 107. La *ciuilitas* recava con sé il principio di equità in virtú del quale, ad esempio, la Chiesa di Narbona avrebbe riottenuto le *possessiones.. . a quibuslibet pervasoribus occupatae* (*Var.*, IV, 17, 2). Si veda su quest'ultimo punto, MOCHI ONORY, S.: «Vescovi e città (sec. IV-VI)», in *Rivista di Storia del Diritto italiano*, 5, 1932, pp. 127-128 e, ultimamente, SAITTA, B.: *Teoderico di fronte a Franchi e Visigoti* cit., p. 748 n.º 41 (ove altra bibliografia).

funzionari inviati in Spagna nel periodo del cosiddetto «intermezzo ostrogotico», dovevano astenersi dal pretendere servizi superflui dagli uomini liberi[30].

Gemellus inviato ai popoli della Gallia sottomessa, ricordi che se altri cercano la gloria nella distruzione delle città conquistate, é proposito del governo teodericiano fare tale uso della vittoria che i nuovi sudditi abbiano a dolersi di essere giunti troppo tardi sotto quella signoria[31].

Muovendosi entro tale logica, che é poi la logica ispirata dal rispetto delle norme fondamentali del diritto, lo Stato sarà in grado di offrire tranquillità al popolo e pace alle province[32], *quies suauissima* e *dispositio tranquilla*[33].

A patto però che le norme del diritto si calino nella realtà e non restino mera astrazione, a patto cioé che tutti i sudditi, anche i piú potenti, si considerino soggetti alla legge e che lo stesso potere sovrano non si ritenga *lege solutus*.

Così se talune volte veniva lodata la modestia del Senato che di buon grado si sottoponeva alle leggi da esso stesso concepite[34], altre volte si stigmatizzava l'operato di quei Senatori i quali, dando prova di scarsa coerenza, insegnavano ai sudditi ad ubbidire a tutti i comandamenti della giustizia e nello stesso tempo si sottraevano ai loro obblighi fiscali. Comportamento tanto piú irresponsabile in quanto, non collaborando con gli sforzi di equanimità cui tendeva lo Stato, danneggiava in modo intollerabile i piú deboli, costretti da esattori disonesti a versare al fisco oltre ai loro anche i tributi altrui[35]. Altre volte ancora si giudicava assai grave che i membri del

30 CASSIOD.: *Var.*, V, 39, 15: *Seruitis igitur quae Gothis in ciuitate positis superflue praestabantur, decernimus amoueri. Non enim decet ab ingenuis famulatum quaerere, quos misimus pro libertate pugnare.* La presenza ostrogotica in Spagna é conseguenza della sconfitta dei Visigoti a Vouillé nel 507 da parte dei Franchi di Clodoveo e dell'intervento teodericiano contro l'imperialismo merovingio, per le quali vicende rinviamo a SAITTA, B.: *Teoderico di fronte a Franchi e Visigoti* cit., pp. 737-750. Per una visione d'insieme sull'intermezzo ostrogotico, cfr. SESTAN, E.: *Stato e Nazione nell'Alto Medioevo. Ricerche sulle origini nazionali in Francia, Italia, Germania*, Napoli 1952, pp. 153 ss. e, últimamente, ORLANDIS, J.: *Historia del reino visigodo español*, Madrid 1988, pp. 58 ss.

31 CASSIOD.: *Var.*, III, 43, 3: *Aliorum forte regum proelia captarum ciuitatum aut praedas appetunt aut ruinas:nobis propositum est deo iuuante sic uincere, ut subiecti se doleant nostrum dominium tardius acquisisse.* Nella *ciuilitas* che Teoderico ammonisce a conservare *intacta* (*Var.*, V, 26, 2, su cui: WES, M. A.: *Das Ende* cit., p. 46), si manifesta la differenza tra i Goti e le altre popolazioni germaniche. Cfr. DAHN, F.: *Die Könige der Germanen* III cit., p. 302; I. CIAMPI, I *Cassiodori* cit., p. 78; GIUNTA, F.: *Jordanes e la cultura dell'Alto Medioevo*, Palermo 1952, p. 110; LAMMA, P.: *Teoderico* cit., pp. 83-84; ENSSLIN, W.: *Theoderich* cit., p. 143; LECCE, M.: *La vita economica* cit., p. 355; MUSSET, L.: *Les invasions:les vagues germaniques*, Paris 1965, p. 96; DEMOUGEOT, E.: *La formation de l'Europe* II cit., p. 809.

32 CASSIOD.: *Var.*, I, 1, 1: *Omni quippe regno desiderabilis debet esse tranquillitas, in qua et populi proficiunt et utilitas gentium custoditur.* Cfr. DAHN, F.: *Die Könige der Germanen* cit., II: *Die kleineren gothischen Völker. Die Ostgothen*, München 1861, p. 141; SORACI, R.: *Aspetti di storia economica* cit., p. 53 n.º 34.

33 Cfr. CASSIOD.: *Var.*, V, 39, 1.

34 CASSIOD.: *Var.*, VI, 4. Cfr. W. ENSSLIN, *Theoderich* cit., p. 184.

35 CASSIOD.: *Var.*, II, 24, 2-3: *Igitur prouinciarum iudicum relatione ad magnificum uirum praefectum praetorii directa comperimus sic primae trasmissionis tempus exemptum, ut nihil aut parum a senatoriis domibus constet illatum: allegantes per hanc difficultatem tenues deprimi, quos decuerat subleuari (fiet enim, ut exactorum nimietas, dum a potentibus contemnitur, in tenues conuersa grassetur et ille potius soluat aliena, qui est deuotus ad propria), praeterea multo acerbiora iungentes, quod pro sua quisque uoluntate aliquid exigentibus dignetur abicere, quae tamen omnia detrimenta curialibus dicuntur infligi, et qui in usus publicos fuerant nostra prouisione reparati contumacibus destruantur iniuriis.* Per gli abusi commessi in danno dei *tenues*, cfr. SARTORIUS, G.: *Versuch über die Regierung der Ostgothen in Italien*, Göttingen 1811, p. 200 n.º 6 (a p. 342); GAROLLO, G.: *Teoderico* cit., p. 193; LECCE, M.: *La vita economica* cit., p. 400; G. VISMARA, *«Edictum Theoderici»* cit., p. 74. Per l'uso di *devotus* col significato di *devotis* tributaria, vd. CONTI, P. M.: *«Devotio» e «Viri devoti»* cit., pp. 107 ss.

Senato, assumendo a pretesto le contese nate per i giochi del circo, attentassero alla libertà o addirittura alla vita delle persone di condizione inferiore[36].

Per questo verrà restituito all'assemblea senatoria il *comes* Arigerno, affinché, egli che aveva saputo riportare in Gallia la gloria della *ciuilitas* stronchi, *legum districtione*, gli errori non spontaneamente emendati dai responsabili[37].

Non fu insomma consentito che i privilegi della stirpe o i meriti individuali potessero giustificare eventuali violazioni della legge; tanto piú gravi quanto maggiormente contaminavano lo splendore dei natali. Così si intervenne in modo inflessibile contro Teodato, appartenente al sangue degli Amali, il quale, ritenendo quasi una iattura l'avere dei vicini, operò avidamente in Toscana occupando in modo illegittimo le altrui proprietà[38]. Così un *saio* fu inviato contro il prefetto al pretorio *Faustus*, responsabile di usurpazioni illegali, affinché tutti i funzionari di rango elevato traessero per il futuro la consapevolezza di quanto al potere regio stessero a cuore la giustizia e l'equità[39] e di come il sovrano intendesse garantire a tutti, ricchi e poveri, nobili e non, potenti e deboli, l'applicazione imparziale della legge dello Stato[40]; la quale, appunto per-

36 CASSIOD.: *Var.*, I, 27.30.32.

37 CASSIOD.: Var., IV, 16. Cfr. GAROLLO, G.: *Teoderico* cit., p. 202; LAMMA, P.: *Teoderico* cit., p. 119; ENSSLIN, W.: *Theoderich* cit., p. 286. *Sul comes Arigerno*, vd. GIANLORENZO, V. di: *I Barbari nel Senato romano* cit., pp. 153-155.

38 PROCOP. BG, I, 3; CASSIOD *Var.*, IV, 39; V, 12. Cfr. ancora, PROCOP. *BG*, I, 4 Il duro giudizio di Procopio avverso la rapacità di Teodato il quale, a spese dei *consortes*, era divenuto quasi il padrone dell'intera Toscana (vd. CIPOLLA, C.: *Della supposta fusione* cit., p. 385; GINETTI, L.: *Il governo di Amalasunta e la Chiesa di Roma*, Siena 1901, pp. 160-162; MARTROYE, F.: *L'Occident à l'époque byzantine* cit., p. 172; TAMASSIA, N.: «La Novella giustinianea «De praetore Siciliae»[Studio storico e giuridico]», in *Centenario della nascita di Michele Amari*, II, Palermo 1910, p. 328; CARLI, F.: *Storia del commercio italiano. Il mercato nell'Alto Medioevo*, Padova 1934, p. 93; ROMANO, G. - SOLMI, A.: *Le dominazioni barbariche in Italia [395-888]*, Milano 1940/3, p. 224; J. J. van den BESSELAAR: *Cassiodorus* cit., p. 107 n.º 2; SESTAN, E.: *Stato e Nazione* cit., p. 234), *rex Tusciae*, nella curiosa definizione di Gregorio di Tours (*Historiarum Libri XII*, ed. KRUSCH, MGH, *Script. rer. Merov.*, I, 1937, III, 31, ma vd. in proposito l'osservazione di REYDELLET, M.: *La royauté* cit., p. 249 n.º 211, secondo cui l'espressione rex Tusciae di Gregorio non sarebbe una sua «bévue», ma significherebbe «le ploutocrate toscan».), é chiaramente indicativo di come lo zelo di Teoderico, rivolto a reprimere le spoliazioni di cui erano vittime i *possessores*, non abbia sortito gli effetti sperati. Cfr., sul punto, DAHN, F.: *Die Könige der Germanen* III cit., p. 183; CIAMPI, I.: *I Cassiodori* cit., p. 175; GAROLLO, G.: *Teoderico* cit., p. 198; GAUDENZI, A.: «L'opera di Cassiodorio a Ravenna», in *Atti e Memorie della R. Deputaz. di Storia Patria per le province di Romagna*, s. III, 4, 1885-1886, p. 456; HARTMANN, L. M.: *Geschichte Italiens im Mittelalter* cit., p. 249; THIBAULT, F.: «L'impôt direct dans les royaumes des Ostrogoths, des Wisigoths et des Burgundes», in *Nouvelle Revue Historique de Droit Francais et Étranger*, 25, 1901, p. 707; MARTROYE, F.: *op. cit.*, p. 110; LONCAO, E.: *Stato, Chiesa e famiglia in Sicilia* cit., p. 75; GABOTTO, F.: *I Barbari nell'Italia occidentale* cit., pp. 386-387; STEIN, E.: *Histoire du Bas-Empire* II cit., p. 335; LAMMA, P.: *Teoderico* cit., p. 107; LECCE, M.: *La vita economica* cit., p. 360 e n.º 43; ENSSLIN, W.: *Theoderich* cit., p. 209; ARCARI, P. M.: *Idee e sentimenti politici* cit., p. 190; SORACI, R.: *Aspetti di storia economica* cit., p. 54 n.º 37.

39 CASSIOD.: Var., III, 20. Anche gli abusi commessi da funzionari d'alto rango nei confronti dei possedimenti privati, proprio perché scardinatori della pace e dell'ordine, obbiettivi primari dell'azione di governo ostrogota, necessitavano di misure adeguate ed energiche. Per le disposizioni rivolte contro *Faustus*, cui fu imposto, per evidenti ragioni di opportunità politica, un congedo di quattro mesi (*Var.*, III, 21), cfr. DAHN, F.: *Die Könige der Germanen* III cit., pp. 112-113; GAROLLO, G.: *Teoderico* cit., pp. 201, 220; GAUDENZI, A.: *L'opera di Cassiodorio* cit., p. 447; GABOTTO, F.: I *Barbari nell'Italia occidentale* cit., p. 422; ROMANO, G. - SOLMI, A.: *Le dominazioni barbariche* cit., p. 208; STEIN, E.: *Histoire du Bas-Empire* II cit., pp. 125-126; LEVY, E.: *West Roman Vulgar Law* cit., pp. 247, 261 e n.º 345; ENSSLIN, W.: *Theoderich* cit., p. 209; RUGGINI, L.: *Economia e società nell'Italia annonaria* cit., p. 233 e n.º 77; REYDELLET, M.: *La royauté* cit., p. 240.

40 Cfr. CASSIOD.: Var., I, 10; V, 29.

ché sicuro rifugio per la vita dell'uomo, era destinata ad essere un aiuto per i deboli ed un freno per i potenti[41].

Improntando la sua azione a tali principî *Servatus, dux* della Rezia, non tollererà, nell'esercizio della sua carica, che nella provincia a lui sottoposta avvenga alcuna sopraffazione e si adopererà perché tutto tenda alla giustizia che é elemento indispensabile alla prosperità del regno[42]; in egual modo *Marabadus, comes* goto di Marsiglia, eserciterà il suo mandato in modo da assicurare la sicurezza e la tranquillità civile, opporrà agli insolenti la severità del suo potere, non consentirà che i forti opprimano i deboli con ingiusta arroganza, costringerà tutti a seguire le vie della giustizia, base della prosperità del regno[43].

E non é tutto: nella *Formula comitiuae prouinciae* Teoderico raccomandava esplicitamente ai *comites*, nel momento in cui assumevano la carica, di adempiere ai loro obblighi tenendo costantemente presente il principio fondamentale della *ciuilitas*, non pretendendo insomma di ottenere in virtú della loro carica piú di quanto un privato avrebbe potuto ottenere per sé in forza della legge[44].

L'insistenza quasi ossessiva con cui si proclamava la giustizia come fondamento della prosperità del regno, induce a qualche riflessione:Teoderico avverte quanto sia necessaria la convivenza pacifica tra Goti e Romani e la favorisce non ostacolando, ad esempio, la celebrazione dei matrimoni misti[45]. Capisce però ancora che tale convivenza era interamente realizzabile solo dopo che si fosse preparato ed ottenuto nei Goti il passaggio dalle dure costumanze germaniche alla sapienza civile del diritto romano[46]; passaggio obbligato per instaurare quel

---

41 CASSIOD.: Var., III, 17, 3-4: *Recipite paulatim iuridicos mores. Non sit nouitas molesta, quae proba est. Quid enim potest esse felicius quam homines de solis legibus confidere et casus reliquos non timere? Jura publica certissima sunt humanae uitae solacia, infirmorum auxilia, potentum frena. Amate unde et securitas uenit et conscientia proficit.*

42 CASSIOD.: *Var.*, I, 11.

43 CASSIOD.: Var., III, 34, 2-3: *Proinde comitem Marabadum nobis aequitate compertum ad Massiliensem ciuitatem credidimus dirigendum, ut quicquid ad securitatem uel ciuilitatem uestram pertinet, deo iuuante perficiat memorque gratiae nostrae curam possit habere iustitiae, minoribus solacium ferat, insolentibus seueritatem suae districtionis obiciat, nullum denique opprimi iniqua praesumptione patiatur, sed omnes cogat ad iustum, unde semper floret imperium.*

44 CASSIOD.: Var., VII, 1, 4:*... per indictionem illam comitiuae tibi in illa prouincia tribuimus dignitatem, ut ad titulos tuos pertinentia ciuilitate potius laudabilis exsequaris nec quicquam praesumas facere nisi quod priuatus possis legibus uindicare.*

45 Sul tema, parecchio controverso, vd. ora SORACI, R.: *Ricerche sui «conubia» tra Romani e Germani nei secoli IV-VI,* Catania 1974/2, pp. 45-72, 153-160.

46 CASSIOD.: Var., VIII, 3: *Populo romano Athalaricus rex.* Non vogliamo addentrarci nel lungo dibattito che ha appassionato, e continua forse ad appassionare, gli studiosi ancora oggi, circa la questione se Teoderico sia riuscito nell'intento di far vivere insieme Goti e Romani o si sia piuttosto contentato di stabilire fra i due gruppi etnici una reciproca tolleranza. E' un fatto comunque che, malgrado talune voci di riserva (SARTORIUS, G.: *Versuch* cit., p. 79 n.º 1 (alle pp. 289-294, ma soprattutto p. 292); CIPOLLA, C.: *Studi teodericiani* cit., p. 517; ID., *Della supposta fusione* cit., p. 380), l'unione dei due popoli in un solo, governato da una stessa legge, *ius commune* naturalmente romano, e con pari dignità, non fu conclamata per la prima volta nella lettera indirizzata in nome di Atalarico da Cassiodoro al popolo romano, ma trova ampi riscontri in altri passi delle *Variae* (II, 16. 29; V, 39; VII, 3. 25) tutti di età teodericiana dove, pur se si voglia discettare sulla possibile diversità dei diritti e dei giudici, non é possibile negare come sia affermato un criterio unico di giustizia, nonché nel brano in cui l'anonimo autore dei *Frammenti Valesiani* (XII, 60) esalta l'azione del re goto che seppe governare in uno Goti e Romani. Sul tema, cfr. DAHN, F.: *Die Könige der Germanen* II cit., p. 178; GAUDENZI, A.: *Gli Editti di Teodorico e di Atalarico* cit., pp. 69-70; TAMASSIA, N.: *Alcune osservazioni* cit., p. 48; STOUFF, L.: *Étude sur le principe de la personnalité des lois depuis les invasions barbares jusqu'au XIIe siècle,*

clima di distensione e di pace necessario a far crescere il benessere complessivo dello Stato[47].

Il compito non era dei piú agevoli data l'indole bellicosa dei Goti[48], così come non era agevole che un popolo quale il suo, piú che subire lo splendore di una civiltà superiore, riuscisse a conquistarlo e farlo proprio con energia e consapevolezza.

Teoderico trasse tuttavia conforto dalla fiducia che i suoi sforzi, rivolti a far trionfare la civiltà sulla barbarie, sarebbero stati coronati dal successo e che i suoi Goti sarebbero un giorno divenuti degni di ammirazione per aver saputo unire all'esercizio delle armi il merito di vivere secondo le leggi.

Né fu deluso in questa sua convinzione se poteva raccomandare agli stessi Romani, i quali talora violavano i principi del diritto contraddicendo così al compito che la romanità doveva adempiere nella storia[49], di non contrarre quei vizi turbolenti gia smessi dai suoi Goti.

Del resto in che cosa sarebbe differita la calma della pace dal trambusto della guerra se ogni controversia si fosse risolta con la violenza e se ognuno, in presenza di precise norme giuridiche dello Stato, avesse dato sfogo ai suoi rancori personali e presunto di gestire *ad libitum* e al di fuori della legge i rapporti con i propri simili[50]?

Paris 1894, p. 30; MARTROYE, F.: *L'Occident à l'époque byzantine* cit., p. 161; P. del GIUDICE: «Sulla questione della unità o dualità del diritto in Italia sotto la dominazione ostrogota», in *Nuovi studi di Storia e Diritto*, Milano 1913 (già in *Mélanges Fitting*, I, Montpellier 1907), pp. 334-335; GABOTTO, F.: I *Barbari nell'Italia occidentale* cit., p. 381; TAMASSIA, N.: «Le origini storiche del fodro», in *Rivista di Storia del Diritto Italiano*, 2, 1929, p. 25; CALASSO, F.: *Medio Evo del Diritto* I cit., p. 113; REYDELLET, M.: *La royauté* cit., p. 244; PEPE, G.: *Il Medio Evo barbarico d'Italia* cit., p. 77; VISMARA, G.: *«Edictum Theoderici»* cit., pp. 107 n.º 312, 108.

47 CASSIOD.: Var., IX, 10, 2: *Pridem diuae memoriae domnus auus noster de suis beneficiis magna praesumens, quia longa quies et culturam agris praestitit et populos ampliauit...* Cfr. DAHN, F.: *Die Könige der Germanen* III cit., p. 100; REIPRICH, B.: *Zur Geschichte des ostgothischen Reiches in Italien*, Oppeln 18 8 5, p. 3; LONCAO, E.: *Stato, Chiesa e famiglia in Sicilia* cit., p. 63; GENUARDI, L.: *Il Comune nel Medio Evo in Sicilia. Contributo alla storia del diritto amministrativo*, Palermo 1921, p. 29; PARDI, G.: «La popolazione della Sicilia attraverso i secoli», in *Arch. St. Siciliano*, n.º s., 49, 1928, p. 145; ROMANO, G. - SOLMI, A.: *Le dominazioni barbariche* cit., p. 175; PACE, B.: *Arte e civiltà della Sicilia antica*, IV: *Barbari e Bizantini*, Roma-Napoli-Città di Castello 1949, p. 238 e n.º 3; LECCE, M.: *La vita economica* cit., p. 359 n.º 37; ENSSLIN, W.: *Theoderich* cit., p. 239; HANNESTAD, K.: *L'évolution des ressources agricole de l'Italiae du 4ème au 6ème siècles de notre ère, Kobenhavn*, 1962, p. 69. Per una interpretazione piu cauta del brano di Cassiodoro, vd. CIPOLLA, C.: *Della supposta fusione* cit., p. 388 (a giudizio del quale «queste e simili frasi» vanno prese «nel senso iperbolico e retorico con cui furono scritte»); SALVIOLI, G.: *Contributi alla storia economica d'Italia durante il Medio Evo, II: Città e campagne prima e dopo il mille*, Palermo 1901, pp. 32-33; ID., «L'Italia agricola nelle lettere di Cassiodoro», in *Studi di storia napoletana in onore di Michelangelo Schipa*, Napoli 1926, p. 1; SORACI, R.: *Aspetti di storia economica* cit., p. 53 n.º 36.

E' comunque logico che, ritenendosi l'incremento demografico come elemento essenziale per una felice congiuntura economica, esso venga visto come uno dei meriti maggiori dell'azione di governo dei Goti: CASSIOD. *Var.* VII, 3, «:*Uos autem, Romani, Magno studio Gothos diligere debetis, qui et in pace numerosos uobis populos faciunt e uniuersam rem publicam per bella defendunt.* Cfr. ancora, *Var.*, VIII 3, 4. Sul tema: GAROLLO, G.: *Teoderico* cit., p. 134; COURCELLE, P.: *Histoire littéraire des grandes invasions germaniques*, Paris 1964/3, p. 207; ARCARI, P. M.: *Idee e sentimenti politici* cit., p. 176.

48. CASSIOD.: Var., I, 24, 1:*Innotescenda sunt magis Gothis quam suadenda certamina, quia bellicosae stirpi est gaudium comprobari:laborem quippe non refugit, qui uirtutis gloriam concupiscit.*

49 Cfr. CASSIOD.: *Var.*, I, 27. 30. 32; II, 14.

50 CASSIOD.: Var., IV, 10, 1-2: *Foedum est inter iura publica priuatis odiis licentiam dare nec ad arbitrium proprium uindicandus est inconsultus feruor animorum. Iniquum quippe nimis est quod delectat iratum. Furentes iusta non sentiunt, quia dum commoti in uindictam saeuiunt, rerum temperantiam non requirunt. Hinc est quod legum reperta est sacra reuerentia, ut nihil manu, nihil proprio ageretur impulsu. Quid enim a bellica confusione pax tranquilla distabit, si per uim litigia terminentur?* L'occasione per affermare il principio di ordine generale secondo cui,

Muovendo da tali presupposti ai Gepidi della *Pannonia Sirmiensis* che ammazzavano i ladri e risolvevano col duello le loro personali controversie, Teoderico inviò il *comes Colosseus* con il preciso impegno che non risparmiasse alcuno sforzo per apportare in quella regione la luce della civiltà, organizzandola nella legalità, costringendo anche i riottosi a seguire l'esempio dei Goti, valorosi in guerra e moderati in pace. *Colosseus* avrebbe dovuto far comprendere a quelle anime selvagge quanto fosse grave il lasciarsi irretire dalla violenza per futili motivi, l'usare le armi contro gli amici piuttosto che contro i nemici; quanto fosse altresì difficile per uno Stato progredire quando i suoi cittadini, cui erano stati assicurati tribunali e giudici integri, preferivano combattersi tra di loro[51].

Perché infatti il governo ostrogoto si sarebbe fatto carico di tante iniziative belliche se non per sgominare la barbarie e restituire i popoli all'antica libertà[52]? Perché combattere se non si fosse riusciti a convincere tutti, vincitori e vinti, dominatori e dominati, a privilegiare il principio secondo cui *in causa possint jura non brachia*[53]?

Al suo intervento in Gallia nel 508 Teoderico aveva voluto dare appunto ii senso di una guerra combattuta in nome della romanità, di una guerra tendente a sottrarre alla *barbaries* le

---

in presenza delle norme di legge, a nessuno era consentito di farsi giustizia da sé (vd. F. DAHN, *Die Könige der Germanen* II cit., p. 138; MARTROYE, F.: *L'Occident à l'époque byzantine* cit., p. 95; ENSSLIN, W.: *Theoderich* cit., p. 219; ARCARI, P. M.: *Idee e sentimenti politici* cit., p. 182 e n.º 144), veniva offerta a Teoderico dalla necessità di intervenire per stroncare talune pratiche di *pignoratio* illegale. Cfr. GAROLLO, G.: *Teoderico* cit., p. 198; GAUDENZI, A.: *L'opera di Cassiodorio* cit., pp. 314-315; LEVY, E.: *West Roman Vulgar* Law cit., p. 247; RUGGINI, L.: *Economia e società nell'Italia annonaria* cit., pp. 262-263 e n.º 160; BURNS, Th. S.: *The Ostrogoths* cit., p. 113.

51 CASSIOD.: *Var.*, III, 23. 24. E'significativo dell'amore teodericiano verso la *ciuilitas* romana come, ogni volta che ci si imbatta in consuetudini contrarie (in questo caso la *monomachia*) ai principi penali e procedurali di Roma, non si esiti a condannarli. Cfr. I. CIAMPI, *I Cassiodori* cit., p. 253; GAROLLO, G.: *Teoderico* cit., p. 200; MARTROYE, F.: *L'Occident à l'époque byzantine* cit., pp. 42 ss.; GIUDICE, P. del: *Sulla questione della unità o dualità del diritto* cit., p. 331.

52 CASSIOD.: *Var.*, III, 17. Nel momento della conquista della Provenza appare piú agevole a Teoderico, presentatosi come *princeps romanus* (*Var.* III, 16), fare accettare ai popoli conquistati la sua dominazione convincendoli che Roma é tornata insieme a lui e che é appunto Roma che li chiama a collaborare per il ripristino della *ciuilitas*. Cfr. DAHN, F.: *Die Könige der Germanen* II cit., p. 138, III cit., p. 261; JUNGHANS, W.: *Histoire critique des règnes de Childerich et de Chlodovech*, tr. fr., Paris 1879, p. 105; GAUDENZI, A.: *Gli Editti di Teodorico e di Atalarico* cit., p. 46; MARTROYE, F.: *L'Occident à l'époque byzantine* cit., pp. 63-64, 73; GABOTTO, F.: *I Barbari nell'Italia occidentale* cit., pp. 347 n.º 9, 413; SCHMIDT, L.: *Geschichte der deutschen Stämme bis zum Ausgang der Völkerwanderung. Die Ostgermanen*, München 1934/2, p. 340; ENSSLIN, W.: «Das erste bekannte Erlass des Königs Theoderich», in *Rheinisches Museum*, 92, 1944, p. 266; BESSELAAR, J. J. van den: *Cassiodorus* cit., p. 82; RASI, P.: *Sulla paternità* cit., p. 138; BERTOLINI, O.: «Gothia» e «Romania», in *Settimane di Studio del Centro italiano di Studi sull'Alto Medioevo (29 marzo-5 aprile 1955)*, III: *I Goti in Occidente. Problemi*, Spoleto 1956, p. 25 PICOTTI, B.: *Osservazioni* cit., p. 211; VISMARA, G.: «Romani e Goti di fronte al diritto nel regno ostrogoto», in *Settimane* III cit., pp. 115-416; ENSSLIN, W.: *Beweise* cit., p. 52 9; ID., *Theoderich* cit., p. 153; WES, M. A.: *Das Ende* cit., p. 177; CHATILLON, F.: «Le manifeste aux habitants d'Arles», in *Revue du Moyen Âge Latin*, 23, 1967, p. 38 ss. (ma con molte riserve); ARCARI, P. M.: *Idee e sentimenti politici* cit., pp. 192 e, per ultimo, SAITTA, B.: *Teoderico di fronte a Franchi e Visigoti* cit., p. 748.

53 CASSIOD.: Var., VII, 3, 2. Sul punto, fors'anche «melanconico monito del re» (TAMASSIA, N.: L*e origini storiche del fodro* cit., p. 27 n.º 7) in una realtà in cui era ancora possibile farsi ragione con il braccio e la forza e non con il diritto (PÉREZ PUJOL, E.: *Historia de las instituciones sociales de la España goda*, II, Valencia 1896, p. 92), cfr. CIAMPI, I.: I *Cassiodori* cit., p. 261; ARCARI, P. M.: *Storia delle dottrine politiche* II cit., p. 137; LAMMA, P.: *Teoderico* cit., pp. 107-108; ENSSLIN, W.: *Theoderich* cit., p. 91.

popolazioni dei territori invasi dai Burgundi restituendole all'*antiqua libertas* e alla *romana consuetudo*[54].

Non avrebbe avuto senso strappare Marsiglia alla miseria senza indirizzare i suoi cittadini al culto della giustizia[55]; né avrebbe avuto senso allontanare i barbari se i popoli liberati non fossero vissuti seguendo i dettami della legge.

La *pietas* regia assicurava ai sudditi equanimità e moderazione ma pretendeva da essi ordine e rispetto della civile convivenza. Solo così, solo cioé se cittadini e organi dello Stato avessero insieme concorso al trionfo della legge, si sarebbe potuta superare l'antitesi tra individuo e Stato che appariva a Teoderico come una pericolosa manifestazione di debolezza.

Così *Wandil*, il *comes* goto di Avignone, avrebbe assicurato agli indigeni il rispetto dei loro diritti; costoro, da parte loro, restituiti dalla Provvidenza alla società romana e alla primitiva libertà, si sarebbero spogliati della ferocia per riprendere i costumi degni del popolo con la toga, dal momento che ormai erano stati sottratti al regime barbarico, caratterizzato dal capriccio individuale, e affidati al regime del diritto, garanzia dei deboli e fonte di civiltà.

Tali principî erano estensibili anche ai rapporti tra le nazioni, per cui popolazioni barbariche che non avevano conosciuto altra soluzione alle loro contese se non quella dello scontro, si vedevano ora inviare dal potente goto dei giudici per dirimere le loro controversie[56]. Così ancora Teoderico sollecitava la solidarietà internazionale perché intervenisse nei confronti di Clodoveo, attentatore dei dominî di Alarico II, convincendolo a rispettare le *leges gentium* e a non far valere le ragioni della forza, estranee ai principî della giustizia[57].

A conclusione di queste brevi notazioni, che non possono certo dirsi esaustive del tema, non appare agevole separare quanto nelle nobili affermazioni di principio del re ostrogoto corrisponda intimamente alla sua orgogliosa coscienza di esercitare la giustizia e di essere garante dell'equità, da quanto sia solo frutto degli sforzi di Cassiodoro di dare dignità agli ordini di coloro presso i quali svolgeva il suo lavoro quotidiano.

Non é tuttavia improprio avvertire come nemmeno Cassiodoro avrebbe potuto criticare in modo tanto aspro l'avidità di Teodato e ricordargli, proprio in virtú della sua appartenenza agli Amali, l'obbligo di osservare la legalità, se nel re goto non fosse stata intimamente avvertita come offesa alla sua persona qualunque deroga allo spirito e alla lettera della legge[58].

A fugare le perplessità, forse solo a mitigarle, può valere in qualche modo il giudizio di Procopio, chiaramente condizionato dall'ambiente giustinianeo, nel quale Teoderico appare si

---

54 Cfr. CASSIOD.: *Var.*, III, 17.

55 CASSIOD.: *Var.*, III, 34. Per le provvidenze in favore di Marsiglia, la quale aveva accolto con entusiasmo le truppe gotiche (KURTH, G.: *Clovis*, II, Paris 1901/2, p. 108; GABOTTO, F.: *I Barbari nell'Italia occidentale* cit., p. 413), cfr. GAROLLO, G.: *Teoderico* cit., p. 165; MASSON, P.: *De Massiliensium negotiationibus (ab urbe Massilia condita usque ad tempus quo Christiani terram sanctam armis subegerunt)*, Paris 1896, p. 115 e n.º 2; ENSSLIN, W.: *Theoderich* cit., pp. 209-210. Cfr. *ancora* Var., IV, 26.

56 CASSIOD.: *Var.*, III, l. Cfr. SAITTA, B.: *Teoderico di fronte a Franchi* e *Visigoti* cit., p. 743 e n.º 24 (ove lett. critica).

57 CASSIOD.: *Var.*, III, 3: *Epistula uniformis talis ad Herulorum regem: ad Guarnorum regem: ad* Thoringorum *regem Theodericus rex.* Cfr. SAITTA, B.: *Teoderico di fronte a Franchi e Visigoti* cit., pp. 744-745 e n.º 30 (ove letteratura).

58 CASSIOD.: *Var.*, III, 15: *Iniuria quidem nostra est laesa iustitia, quia uiolationes earum rerum merito ad nos trahimus quas amamus.*

come un tiranno, ma deciso nell'esercitare la giustizia e fermo nel garentire la legge[59].

Ed é questa sostanzialmente l'immagine che di lui, *custos libertatis et propagator Romani nominis*, vive ancora in un'iscrizione[60].

59 PROCOP. *BG*, I, 1, 27. Il giudizio su Teoderico datoci da Procopio, appunto perché derivante da un «osservatore minuzioso, assai, forse troppo, scaltrito, quindi un pò scettico, ma colto e (nonostante le contrarie apparenze) equilibrato» (PEPE, G.: *Il Medio Evo barbarico d' Italia* cit., p. 84), ci appare come il piú idoneo a sintetizzare l' attitudine del re ostrogoto nei confronti della *ciuilitas* romana. Cfr. sul punto, DAHN, F.: *Die Könige der Germanen* III cit., p. 254 ss. ; GIUDICE, P. del: «Due note all 'Editto di Atalarico», in *Studi giuridici dedicati ed offerti a F. Schupfer*, II, Milano 1898, p. 264; GIUNTA, F.: *Jordanes* cit., pp. 132-133; ENSSLIN, W.: *Theoderich* cit., p. 208; COURCELLE, P.: *Histoire littéraire* cit., p. 207; ARCARI, P. M.: *Idee e sentimenti politiciti* cit., p. 14 n.º 39; LAMMA, P.: «Teoderico nella storiografia bizantina, in "Oriente e Occidente"» cit., p. 190 e n.º 1; DEMOUGEOT, E.: *La formation de l'Europe* II cit., p. 808; BARNISH, S. J. B.: «The Genesis and Completion of Cassiodorus' Gothic History», in *Latomus*, 43, 1984, p. 358; GIUNTA, F.: *Gli Ostrogoti in Italia* cit., p. 75; FALKENHAUSEN, V. von: «I Barbari in Italia nella storiografia bizantina», in *«Magistra Barbaritas»: I Barbari in Italia*, Milano 1984, p. 307.

60 CIL: X, 6 850=ILS, 827.

Cristianismo y aculturación en tiempos del Imperio Romano, **Antig. crist. (Murcia) VII, 1990**

EL PAPA INOCENCIO I ANTE LAS TRADICIONES RELIGIOSAS PAGANAS

SANTIAGO MONTERO

SUMMARY

In this communication an analysis is made of the events which took place in the year 408 A.D., during the seige of Rome by the troops of Alaric and particularly the attitude of the Pope Inocencio I in the face of the reaction of the pagan groups. The historical veracity of the texts of Zosimus regarding this episode is defended

Dos autores griegos de muy diversa tendencia religiosa, Zósimo [1] y Sozomeno [2], narran en sus obras el primer asedio de Roma por las tropas de Alarico a fines del año 408. Ambos textos, que concuerdan en lo esencial de los hechos, atribuyen al *praefectus urbis*, Gabinius Barbarus Pompeianus [3], la idea de salvar la ciudad recurriendo a los harúspices etruscos. Estos adivinos eran no sólo expertos en interpretar el futuro mediante la observación de *exta, fulgura* y *prodigia* sino capaces también de atraer y dominar el rayo. La figura de *haruspex-fulgurator*,

1 Para el texto de Zósimo (V, XL-XLI) utilizamos la edición de F. Pashoud, *Zosime. Histoire Nouvelle.* Tome III (livre V), Paris, 1986 con abundante aparato crítico.

2 El texto de Sozomeno, HE 9, 6, 107 es recogido también por F. Pashoud, *op. cit.*, pp. 343-344.

3 Sobre POMPEIANUS, cfr.: PLRE, II, pp. 897-898; MANGANARO, G.: «Il poemetto anonimo «Contra Paganos», *Nuovo Didaskaleion* 2, 1961, pp. 23-45; CHASTAGNOL, A.: *Les Fastes de la prefecture de Rome au Bas-Empire*, Paris, 1962, pp. 265-266; FLAMANT, J.: *Macrobe et le Neo-platonisme latin a la fin du IV siècle*, Leiden, 1977, pp. 101 y 121; CRACCO RUGGINI, L.: *Il paganesimo romano tra religione e politica (384-394 d. C.): per una reinterpretazione del «Carmen contra paganos»*, Roma, 1979 (App. II: Il Praefectus Urbis Gabinius Barbarus Pompeianus, personaggio ancipite: cristiano incoerente o pagano tentennante?). Sobre la época cfr.: SORDI, M.: «Cristianésimo e paganésimo dopo Costantino» en *L'Impero Romano-Cristiano. Problemi politici, religiosi, culturali.* Milano, 1991, pp. 121-137.

atestiguada epigráficamente [4], debemos considerarla a un tiempo como la del interprete del rayo y —en un sentido más amplio— como la del aquél capaz de atraer el rayo. Así lo advirtió R. Bloch: «Según lo dicho, el harúspice-mago que desde comienzos de la historia de Etruria hasta fines del Imperio Romano se encargaba de atraer el rayo, sólo podía llamarse fulgurator» [5]. Los harúspices convocados por Pompeianus presumían, en efecto, haber utilizado con éxito dichas técnicas frente a las tropas de Alarico en la ciudad de Narnia.

Pero en un punto los relatos de Zósimo (que sigue a Olimpiodoro) y de Sozomeno se separan. Según el historiador pagano, Pompeianus se dirigió al obispo de Roma, Inocencio I, para informarle de sus propósitos y señala que el papa «prefirió la salvación de la ciudad a su propia creencia, autorizando a los etruscos a cumplir en secreto los ritos que ellos conocían»: ὁ δὲ τὴν τῆς πόλεως σωτηρίαν ἔμπροσθεν τῆς οἰκείας ποιησάμενος δόξης λάθρα ἐφῆκεν ποιεῖν αὐτοῖς ἅπερ ἴσασιν [6]. Sozomeno, por su parte, silencia el encuentro entre ambas autoridades.

La alusión de Zósimo al consentimiento inicial del papa a los ritos de los etruscos, a condición de que las ceremonias no fueran celebradas públicamente, ha sido acogida —salvo contadas excepciones— con gran escepticismo entre los estudiosos modernos.

Stewart Irvin Oost, piensa así que «the gleeful allegation of the pagan polemicist was true is unthinkable» [7] Más recientemente J. D. Randars-Pehrson considera este episodio simplemente como una «pagan fabrication» [8]. En esta misma línea otros han sugerido que la ausencia del papa de la ciudad de Roma dos años después, durante el asedio del 410, cuando se encontraba a salvo en la ciudad de Rávena, ofreció la oportunidad para invenciones paganas, como ésta [9]. Finalmente autores como V. A. Sirago, quizá con más cautela, creen que «della partecipazione del papa riferita solo da fonti pagane, abbiamo ogni diritto di dubitare» [10]. Todos estos testimonios tienen pues en común su desconfianza hacia la noticia de Zósimo, apoyándose ocasionalmente en un argumento que no parece excesivamente sólido: el silencio de Sozomeno.

Es mi propósito contribuir a la defensa de la historicidad de esta polémica entrevista mencionada por Zósimo, mediante las siguientes consideraciones.

Una pieza clave en todo el episodio de asedio del 408, lo constituye a mi juicio, el Senado, que, como señala S. Mazzarino, había sido «restaurato da Stilicone in una posizione d'altissima importanza» [11], lo que se puso de manifiesto al erigirse en único interlocutor de Alarico durante las negociaciones finales [12]. Su poder se había visto aún más fortalecido dada la ausencia del emperador Honorio.

---

4 La famosa inscripción bilingüe etrusco-latina de Pessaro ha sido recogida por M. Pallotino, *TLE*, 697.

5 BLOCH, R.: *Los prodigios en la antigüedad clásica*, B. Aires 1968, p. 181.

6 ZOS. V, XLI, 2. Sobre el papa Inocencio I el estudio más completo sigue siendo el de DEMEUGEOT, E.: «A propòs des interventions du pape Innocent I dans la politique séculaire», *Rev. hist.* CCXII, 1954, pp. 23-38. De Inocencio conservamos un corpus de 43 cartas en Migne, *PL* 20 pp. 463-612; son cartas de diverso carácter: decretos eclesiásticos o condena de los heréticos. Algunas son importantes para la cuestión de Pelagio.

7 IRVIN OOST, S.: *Galla Placidia Augusta. A biographical Essay*, Chicago, 1968, p. 90.

8 RANDARS-PHERSON, J. D.: *Barbarians and Romans. The Birth Struggle of Europe AD 400-700*, London, 1983, p. 111.

9 Este es el criterio mayoritario desde CASPAR, E.: *Geschichte des Papstums von den Anfängen bis zur Höhe der Weltherrschaft*, Tübingen, 1930, t. I, pp. 299-300 hasta el propio S. Irvin Oost, *op. cit.*, p. 91.

10 SIRAGO, V. A.: *Galla Placidia e la transformazione politica dell'Occidente*, Louvain, 1961, p. 90.

11 MAZZARINO, S.: *Antico, tardoantico ed eta costantiniana*, Bari, 1980, vol. I, p. 381.

12 ZOS. V, XLI, 3-4.

La grave situación provocada por el prolongado asedio de Alarico —que había cortado toda comunicación por mar— trajo como resultado hambre y epidemias para el conjunto de la población que se veía en la imposibilidad incluso de enterrar sus propios muertos. Pero también el Senado y las poderosas familias romanas de comienzos del siglo V atravesaban igualmente momentos de angustia. Según las fuentes, durante los largos días del asedio se produjeron numerosas deserciones de esclavos especialmente de origen bárbaro que, abandonando a sus amos romanos, buscaron refugio en el campo de Alarico. Un índice de la gravedad del fonómeno viene dado por la cifra de 40.000 esclavos que, según Zósimo, engrosaron las tropas del jefe godo [13].

Por otra parte, víctimas de sus propios privilegios, los senadores, eximidos del servicio militar, no estaban en disposición de armar un ejército que, además de los hombres libres, pudiera aglutinar a aquellas personas dependientes que trabajaban para ellos. Ante esta circunstancia no quedaba otra solución —como ambos autores ponen de manifiesto— que esperar al ejército de Rávena cuyo retraso causaba cada vez mayor impaciencia.

Dada la difícil situación de las familias senatoriales (presionadas a su vez por la plebe romana) parece lógico admitir que haya existido una reacción por parte de la «facción pagana», que aún no siendo desde luego mayoritaria era importante [14] y contaba con las simpatías de buena parte de los ciudadanos que, como ellos, atribuían los acontecimientos al error de las doctrinas cristianas dominantes. De hecho pocos meses antes se había producido ya otro breve resurgimiento de las tradiciones paganas coincidiendo con la condena a muerte de la viuda de Estilicón, la cristiana Serena [15].

Esta nueva reacción, que se produce en los momentos de mayor incertidumbre y temor que vivía el conjunto de la población, tuvo como manifestación más evidente la aparición de los harúspices. Desde el s. II a. C. se habían establecido vínculos estrechos entre el Senado y este sacerdocio de origen etrusco que culminó con la reorganización en aquella misma época del *Ordo LX haruspicum* [16]. En una monografía recientemente publicada he tratado de demostrar la dependencia de estos adivinos respecto al Senado de Roma y su utilización en el ámbito político también a lo largo de la época imperial [17]. Baste, sin embargo, recordar aquella parte del discurso del emperador Claudio conservado en los *Annales* de Tácito, en la que se hace alusión a los notables etruscos que habían cultivado la haruspicina «y la habían propagado por impulso del Senado romano»: *...aut patrum Romanorum impulsu retinuisse scientiam et in familias propagasse* [18].

El ofrecimiento de los harúspices de poner sus técnicas brontoscópicas al servicio de Roma, para defenderla del ejército de Alarico, se entiende mejor a la luz de su secular dependencia

13 ZOS. V, XLII, 3.

14 Sobre esta cuestión vid. el capítulo XVIII («La conversione del Senato») de la obra de S. Mazzarino antes citada (pp. 378-388).

15 Sobre este hecho: ZOS. V, XXXVIII. Cfr. Cracco Ruggini, L.: *op. cit.* p. 120.

16 Cfr. TORELLI, M.: *Elogia Tarquiniensia*, Firenze, 1975; RAWSON, E.: «Caesar, Etruria and the Disciplina Etrusca», *JRS*, 68, 1978, pp. 140 y 147.

17 MONTERO, S.: *Política y adivinación en el Imperio Romano: emperadores y harúspices (193-408)*. Bruxelles, coll. Latomus 211, 1991.

18 TACIT. Ann. XI, 15. Sobre los conocimientos etruscológicos del emperador Claudio, cfr. HEURGON, J.: «Tarquitius Priscus et l'organisation de l'ordre des haruspices sous l'empereur Claude», *Latomus*, 12, 1953; Id., «La vocation etruscologique de l'empereur Claude», *CRAI*, 1953, pp. 92-97; HUZAR, E.: «Claudius, the Erudite Emperor», en *ANRW* II, 32. 1, pp. 611-650.

respecto del Senado que como una espontánea idea del *praefectus urbis* cuya actuación se asemejaría a la de un mediador ante las autoridades eclesiásticas.

Por otra parte no podemos olvidar que los harúspices contituían el único sacerdocio al que podían recurrir en esta ocasión los senadores paganos pues los Libros Sibilinos, consultados tradicionalmente por los *XVviri* en casos de grave dificultad para la Ciudad, habían sido destruidos por Estilicón [19].

El dominio, por parte de los harúspices, para rechazar o atraer el rayo y las tormentas, pudiendo así evitar daños o —como en este caso— causárselos al enemigo, remonta a la época etrusca [20]. Plinio, en un pasaje que confirma plenamente el texto de Zósimo, recuerda el episodio en el que el rey Porsenna, mediante ciertos ritos y plegarias utilizó el rayo contra el monstruo Volta que amenazaba la ciudad de Volsinia: *Vetus fama Etruriae est, impetratum Volsinios urbem depopulatis agris subeunte monstro, quod uocare Voltam, euocatum a Porsena suo rege* [21].

En la doctrina etrusca y, particularmente en sus libros sagrados, la *Disciplina etrusca*, figuraba un tipo de rayos, los *fulmina auxiliaria*, que según Séneca (siguiendo la clasificación fulgural de Caecina) eran solicitados por el hombre y actuaban en favor de quienes lo hicieran: *auxiliaria, quae inuocata sed aduocantium bono ueniunt* [22]. Esta parece ser la clase de rayos que los harúspices deseaban invocar a fines del 408. F. Pashoud, con gran acierto, ha señalado que la expresión griega *ek ton hieratikon* del texto de Zósimo [23] sólo se puede corresponder con los libros de la *Disciplina etrusca* que los harúspices llevaban consigo [24].

El ritual de los harúspices exigía probablemente la celebración de plegarias y de sacrificios conjuntos. En este sentido las palabras de Zósimo «καὶ τῇ πρὸς τὸ θεῖον εὐχῇ καὶ κατὰ τὰ πάτρια θεραπείᾳ» [25] —referidas a la liberación de Narnia por los harúspices— concuerdan con las de Plinio quien declara que la evocación de los rayos podía obtenerse mediante determinados sacrificios y plegarias, *sacris quibusdam et precationibus* [26].

A lo largo de la República los harúspices evocaron el rayo con objetivos esencialmente militares y sus técnicas fueron gozando en Roma cada vez de un mayor prestigio. Antes hemos visto como Claudio no dudaba en calificarlas de *scientia*; sólo admitiendo este «carácter científico», considerando dichas técnicas más como «ciencias» necesarias y útiles que como un conjunto de ritos religiosos, cobra sentido la creación junto a disciplinas tales como la arquitectura, la retórica o la medicina, de las llamadas «cátedras» de haruspicina en la Roma de Alejandro Severo: *salaria instituit et auditoria decrevit* [27]. Sirago se equivoca, pues, radicalmente cuando habla de los «ciarlatani etruschi» [28].

---

19 Cfr. RUT. NAM: *De Reditu suo* II, 52: *ante Sibyllinae fata cremauit opis*. Vid., MOMMSEN, Th.: «Stilico und Alarich», *Hermes* 38, 1903, pp. 101-115; MAZZARINO, S.: «La politica religiosa di Stilicone», *RIL* 71, 1938, pp. 235-262; VARADI, L.: «Stilico proditor arcani imperii», *AAntHung*, 16, 1968, pp. 413-432.

20 Remito a mi trabajo «La ciudad romana y su defensa de los fulmina», en *Atti del Congresso Internazionale di Studi su la Città Mediterranea* (en prensa). Recientemente ha sido publicado el trabajo de PORTE, D.: «Jupiter Elicius ou la confusion des magies», en *Homm.à H.Le Bonniec.Res Sacrae*, Bruxelles, 1988, 352-363.

21 PLIN., *NH* II, 140.

22 SEN. *NQ* II, XLIX, 3.

23 ZOS. V, XLI, 2.

24 PASHOUD, F.: *op. cit.*, p. 276.

25 ZOS. V, XLI, 1.

26 PLIN. *NH* II, 140.

27 HA, *AS* XLIV, 4.

28 SIRAGO, V. A.: *op. cit.*, p. 89.

Pero para celebrar las ceremonias que permitieran hacer caer los fenómenos atmosféricos sobre el ejército de Alarico era necesario convencer al elemento cristiano y, de forma muy particular, a las autoridades eclesiásticas cuyo máximo representante era el papa Inocencio I.

Muchos estudiosos modernos como Heyne, Buchanan-Davis o el propio S. Mazzarino han dudado del paganismo del *praefectus urbis*, Pompeianus [29]; L. Cracco Ruggini, más prudentemente, ha puesto el acento en su «indecisa fisonomía religiosa» [30]. Pompeianus era, pues, el hombre idóneo para entrevistarse con Inocencio I y exponerle las intenciones de buena parte del Senado. Zósimo deja muy claro cuáles son las razones del *praefectus* para solicitar esta entrevista: Pompeianus era consciente de la *doxa*, es decir, la creencia que prevalecía. Además, según el historiador pagano, deseaba hacer su empresa más segura, es decir, contar con la aprobación del obispo de Roma para ejecutar una ceremonia pública que iba —como señala Pashoud— no sólo contra la legislación vigente, sino también contra las convicciones paganas de la mayoría [31].

El papa Inocencio según Zósimo, «autorizó» (ἐφῆκεν) inicialmente las ceremonias haruspicinales. Los historiadores de hoy no creen tanto en un consentimiento expreso del obispo de Roma como en una inhibición ante tales prácticas, ante una situación de delirio y confusión general [32]. Pero sabemos por el propio Zósimo que el papa puso como única condición que los ritos de los harúspices etruscos fueran ejecutados en secreto: «... ἐφῆκεν ποιειν αὐτοῖς ἅπερ ἴσασιν» [33].

La reacción de los harúspices no se hizo esperar: siguiendo una larga tradición, declararon «que su celebración no sería provechosa más que si las ceremonias tradicionales eran celebradas a cargo del Estado y si el Senado subía al Capitolio y cumplía en él, como en otros lugares de la ciudad, todas las ceremonias necesarias» [34]. La exigencia de los adivinos etruscos, era, pues, doble: las ceremonias debían ser públicas, con la participación de las altas magistraturas de la ciudad y, al mismo tiempo, sostenidas económicamente por el Estado. L. Cracco Ruggini es probablemente quien mejor ha sabido poner de manifiesto la exigencia pagana de la publicidad y popularidad de sus ritos, sin las cuales éstos carecían de toda eficacia y no podían sobrevivir: «Erano quindi, di fatto, gli ultimi guizzi di una religione antica, la cuale intuiva che la propria forza di sopravvivenza era legata alla pubblicità delle manifestazioni, e disperatamente difendeva e alimentava quindi le sue estreme occasioni di «cratofonía» religiosa» [35].

Por su parte F. Pashoud ha insistido en el problema de la validez de los sacrificios, que no eran provechosos más que en el caso de que estos fueran sostenidos económicamente por el erario público, como reclamaban los harúspices en esta ocasión [36].

Recordemos a ambos efectos, que los harúspices, según nos dice Herodiano, habían partici-

---

29 Cfr. PASHOUD, F.: *op. cit.*, p. 276; MAZZARINO, S.: *op. cit.*, 387 ss.

30 CRACCO RUGGINI, L.: *op. cit.*, p. 123.

31 PASHOUD, F.: *op. cit.*, p. 276. Cfr. Cod. Theod. XVI, 10, 9.

32 Según DEMEUGEOT, E.: *op. cit.*, p. 30, la «attitude docile» de Inocencio I durante el asedio de Roma por Alarico, constituye el ejemplo «plus éclatant de la dépendance du pouvoir papal vis-à-vis du pouvoir imperial».

33 ZOS. V, XLI, 2.

34 ZOS. V, XLI, 3.

35 CRACCO RUGGINI, L.: *op. cit.*: p. 28.

36 PASHOUD, F.: *Zosime. Histoire Nouvelle.* Livre IV. Tome II, pp. 471-472. Cfr. también STRAUB, J.: «Réflexions sur religion et politique aux temps du Bas-Empire», en *Transformation et conficts au IV siècle ap. J. C.*, Bonn, 1978, pp. 128 ss.

pado en la defensa de la ciudad de Aquileya, asediada por las tropas de Maximino, mediante ceremonias públicas y sacrificios en honor de Beleno-Apollo [37].

Parece probable, pues, que los senadores paganos aprovechándose de la vieja exigencia de los harúspices de hacer públicos sus ritos hayan tratado, en un desesperado intento, de imponer sus creencias o, al menos, de realizar un acto de propaganda. De igual forma, puede afirmarse que la preocupación del papa no obedecía tanto a causas religiosas (la celebración de sacrificios, por ejemplo) como, inquieto por el futuro, a que los ritos paganos pudieran propagarse y recuperar un prestigio perdido; de aquí su intención de que las ceremonias haruspicinales se realizaran solo en secreto.

Por último cabría desprenderse del texto de Zósimo una cierta confianza del papa —al margen de los procedimientos utilizados— en la eficacia de las ceremonias brontoscópicas etruscas, es decir, en que los harúspices pudieran lograr desviar los rayos hacia las tropas bárbaras. Es difícil admitir el patriotismo de Inocencio I, anteponiendo dichas ceremonias a la moral cristiana, de no haber entrevisto alguna posibilidad real de salvar la ciudad [38].

La actitud de los cristianos hacia las prácticas de los harúspices fue, en general, muy ambigua. Desde los tiempos de Tertuliano hasta las disposiciones de Teodosio, los harúspices son considerados como uno de los más firmes baluartes del paganismo romano y, por ello, como uno de los más peligroso enemigos de la Iglesia; así se desprende particularmente de las duras acusaciones de S. Ambrosio contra estos adivinos [39].

Pero los autores cristianos y, sin duda, la Iglesia supieron distinguir en el conjunto de las prácticas de los harúspices. Mientras la extispicina o consulta de las entrañas de la víctima sacrificial era objeto de las condenas más enérgicas, la interpretación del rayo y de los prodigios fue reprobada con mucho menos énfasis. En un conocido trabajo, L. Cracco Ruggini denunció el uso común que de la «miracolistica» como lenguaje político hacen tanto las historias eclesiásticas como la historiografía pagana [40]. La historiografía cristiana, quizá por compartir un campo común —el de los prodigios— con los paganos fue mucho más indulgente con las interpretaciones que los harúspices, en calidad de *interpretes prodigiorum*, ofrecían de los rayos y ostenta.

Incluso quienes censuraban estas prácticas, las consideraban de forma casi unánime obra de demonios, pero, en definitiva creían en su eficacia. La Iglesia las condenaba por actuar a través de ellas el demonio (de forma muy similar a como lo entendían los filósofos neoplatónicos), pero pocos eran los fieles que negaran la posibilidad de que la haruspicina, en conjunto, pudiera predecir el porvenir. Así lo puso de relieve, en un interesante trabajo, J. Ter vrugt-Lentz: «Die Autoren des alten Christentums haben niemals die Möglichkeit verneint, die Zukunft bis zu einem gewissen Grade durch Orakel, Vögelzeichen, Eingeweideschau u.ä. zu erforschen. Aber sie haben das alles als Machenschaften der Dämonen aufs schärfste verurteilt, um so mehr, weil für den ernsthaften Christen das Wissen um die Zukunft Gottes Sache ist» [41].

Sólo así pueden entenderse que en el IV Concilium Toletanum celebrado en el 633, figure

37 HEROD. VIII, 3, 7. Sobre el asedio de Aquileya, cfr. STEIN: «Bellum Aquilense», *Hermes* 65, 1930, pp. 228-235. Cfr. también la HA, *Max.* XXII 1, que también menciona la colaboración de los harúspices con los asediados.

38 Demeugeot insiste también en la prudencia de Inocencio, «empreinte à la fois de diplomatie et de patriotisme» (*op. cit.*, p. 31).

39 Cfr. AMBROS. *Ep.*, XVIII, 7 (=PL, 16, pp. 834-835) en respuesta a la *Relatio* III, 4 y 9 de Simmaco.

40 CRACCO RUGGINI, L.: «The Ecclesiastical Histories and Pagan historiography: Providence and miracles», *Athenaeum* 55, 1977, pp. 107-126.

41 TER VRUGT-LENTZ, J.: «Das Christentum und die Leberschau» *Vigiliae Christianae*, 25, 1971, p. 17.

un artículo (el XXIX) con el título *De clericis magos aut aruspicibus consulentibus* en el que se impide la consulta adivinatoria no sólo a los sacerdotes sino también «episcopus aut presbyter sive diaconus».

Sin embargo, por lo que se refiere al dominio de las leyes de la naturaleza y, concretamente al control de los rayos, convendría recordar que esta posibilidad no era en modo alguno desconocida para un cristiano y aún menos para un hombre de la elevada formación de Inocencio I.

En el Antiguo Testamento las plegarias de Elías logran atraer repetidas veces «fuego del cielo» y lanzarlo contra sus enemigos: «Si soy hombre de Dios, baje fuego del cielo y os devore a ti y a tus cincuenta. En efecto: descendió fuego del cielo y le consumió a él y a sus cincuenta» [42].

En el Nuevo Testamento, Santiago y Juan son llamados por Cristo *Boanergés* «que significa hijos del trueno». Según relata Lucas al no haber sido tanto Jesucristo como sus discípulos hospedados en Jerusalén, «los discípulos Santiago y Juan dijeron: «Señor ¿quieres que digamos que baje fuego del cielo y los consuma?» [43] No será, en fin, necesario recordar aquellos milagros en los que Jesucristo actúa sobre las leyes de la naturaleza y los fenómenos atmosféricos [44].

Pero también durante el Imperio los cristianos trataron de utilizar los rayos para dañar a sus enemigos. La Historia Augusta recoge el conocido episodio en el que el emperador Marco Aurelio en el transcurso de las guerras contra los cuados logra con sus plegarias que un rayo destruya la máquina de guerra del enemigo: *Fulmen de caelo precibus suis contra hostium machinamentum extorsit, suis pluvia impetrata cum siti laborarent* [45]. Sin embargo sabemos que más tarde los cristianos, en competencia con los magos, se disputaron la autoría del hecho [46].

No faltan incluso decretos promulgados por los emperadores cristianos del siglo IV en los que se trata con respeto profundo las técnicas fulguratorias de los harúspices. En el 321, con motivo de haber sido alcanzado el anfiteatro de Roma por un rayo, Constantino (que condena en otros decretos anteriores la haruspicina privada) se dirige a Máximo en un edicto no sólo para autorizar que los harúspices sean consultados según las antiguas tradiciones (*retento more veteris observantiae*), sino para ordenar también que los resultados de dicha consulta sean enviados por escrito, manteniendo así la vieja fórmula del *haruspicum responso* [47].

Años más tarde, en el 371 Valentiniano, con Valente y Graciano, proclaman que la haruspicina no tiene conexión con los fundamentos de la magia y que ni estas prácticas ni ninguna otra vinculada a los antepasados incurren en delito: *Haruspicinam ego nullum maleficiorum causis habere consortium iudico neque ipsam aut aliquam praetera concessam a maioribus religionem genus esse arbitror criminis* [48].

---

42 II RE, 1, 10-12.

43 MARCO III, 17; Luc. IX, 54.

44 De la abundante bibliografía sobre este tema, destacaremos: GRANT, R. M.: *Miracle and Natural Law in Graeco-Roman and Early Christian Thought*, Amsterdam, 1952; VAN DER LOOS, H.: *The Miracles of Jesus*, Nov. Test. Suppl. 9, Leiden, 1965; FRIDRICHSEN, A.: *The Problem of Miracle in Primitive Christianity*, Minneapolis, 1972.

45 HA, *MA* XXIV, 4. Al teurgo Juliano atribuyen unos la utilización de la tempestad y los rayos en el 172 contra los cuados; (cfr. Suidas s. v. «Iulianus») mientras Dion Cassio LXXI, 8, 4 lo adscribe al egipcio Arnufis.

46 Sobre este problema, cfr., GUEY, J.: «Encore la «pluie miraculeuse», *Rev. Philologie* 22, 1948, 16-62; RUBIN, H. Z.: «Weather miracles under Marcus Aurelius», *Athenaeum* 57, 1959, pp. 357-380.

47 COD. THOED. XVI, 10, 1. Cfr. MONTERO, S.: «Los haruspices bajo el emperador Constantino», en *Atti del II Congresso Internazionale etrusco*. Roma, 1989, vol. III, pp. 1.213-1.223.

48 COD. THEOD. IX, 16, 9.

No es pues una estrecha moral religiosa o una actitud escéptica hacia dichas prácticas lo que justifica que Inocencio I exija la celebración de los ritos en privado, rompiéndose finalmente cualquier posibilidad de acuerdo con los harúspices, sino su temor a un relanzamiento de las prácticas paganas en un momento de difícil situación para el Estado cristiano. La mayoría cristiana, tanto del pueblo como del Senado, no quiso comprometerse más ni restar apoyo al papa en su decisión final; dice Zósimo que «no hubo uno solo que osase participar en el culto según el rito ancestral» [49]. La mejor prueba del triunfo de esta mayoría cristiana y de la represión de cualquier intento de restablecimiento pagano la constituye, sin duda, el hecho de que parte de la fortuna entregada a Alarico a cambio de su retirada se recaudó expoliando las joyas de las estatuas de los dioses [50].

49 ZOS. V, XLI, 3.
50 ZOS. V, XLI, 6.

Cristianismo y aculturación en tiempos del Imperio Romano, **Antig. crist. (Murcia) VII, 1990**

¿PETRONIO EN LA BIBLIOTECA DE ISIDORO DE SEVILLA?

JESÚS RODRÍGUEZ MORALES

SUMMARY

The author begins his study with an appraisal of the quotations from the *Satyricon* which appear in the *Etymologiae* of S. Isidore and later reviews the sources of the Isidorian works. He likewise studies the characteristics of the way the Sevillian worked and his poor critical capacity. The article centers on the significance of the works of Petronius and reaches the conclusion that the Saint must have had in his hands a complete copy of the work because his manner of citing seems to exclude the possibility of having used a *florilegium*. The author thinks that it's very probable that the copy Isidore had, must have been much more extensive than that which we have today.

En los *Orígenes* o Etimologías de Isidoro de Sevilla[1] hay un párrafo en que su autor cita como fuente a Petronio. Hay además otras cinco ocasiones en las que sigue, más o menos literalmente, el *Satyricon* [2].

Sin embargo, hasta el artículo de W. C. Mac Dermott, publicado en 1962[3] no se ha tomado en consideración la posibilidad de que un ejemplar de la obra de Petronio figurara en la biblioteca del sevillano.

---

1 Sigo la edición de LINDSAY: *Isidori Episcopi Origini sive Etymologiae,* Oxford. También he consultado la bilingüe publicada por la BAC.

2 Prefiero esta grafía que se ajusta a la de la mayoría de los manuscritos. Para el *Satyricon* sigo la magnífica edición de DÍAZ Y DÍAZ, D. M. C.: *Petronio, Satiricon.* Barcelona. Alma Mater, 1968, 2 vols., al que por el tema, que le toca doblemente, ofrezco esta comunicación.

Agradezco a D. Jesús-Víctor Rodríguez Adrados, director del INB. donde trabajo, la ayuda que me ha prestado para este trabajo.

Aún así el máximo especialista en el tema de las fuentes de Isidoro, J. Fontaine, en el último tomo de su obra clásica «Isidore de Seville et la culture classique dans l'Espagne wisigotique»[4] publicado en 1983, sigue opinando que Isidoro no disponía sino de extractos o de un florilegio del *Satyricon*[5].

Vamos a partir de las páginas que dedica D. M. C. Díaz y Díaz en su edición del Satiricón a Petronio en España[6]. Allí menciona tres pasajes del *Satyricon* utilizados por Isidoro:

Etimol. 5, 26, 7.una cita jurídica que se corresponde con el fragmento XV de su edición.

Etimol. 2, 21, 11. Se corresponde con *Sat.* 108, 14.

Etimol. 12, 2, 22. Es el frag. XXVI v. 2 de su edición.

Otras dos citas mencionadas de forma implícita por Díaz y Díaz son:

Etimol. 16, 16, 6. Tomada en parte de *Sat.* 51.

Etimol. 16, 20, 4. Tomada de *Sat.* 50, 5-6.

Además hay otro pasaje que aporto como novedad y está también inspirado en Petronio: *Etimol.* 12, 8, 1, que procede de *Sat.* frag. XXVI, vv. 7-8.

Etimol. 5, 26, 7: «*Dolus est mentis calliditas ab eo quod deludat. Alliud enim agit. alliud simulat. Petronius aliter existimat dicens: «quid est, iudices, dolus? Nimirum ubi aliquid factum est quod legi dolet. Habetis dolum: accipite nunc malum*».

En este párrafo Isidoro contrapone dos etimologías de *dolus*, una de *deludere*: burlar y otra de *dolere*: doler. El fragmento de Petronio, desconocido su contexto, se ha explicado como una típica parodia petroniana. También se ha supuesto que la frase es de un Petronio jurista [7]. Contra este último punto de vista está la misma definición, que no parece seria ni tiene ningún paralelo entre los juristas romanos. Además la apostilla *accipite nue malum*, queriendo dar explicación separada a la segunda parte de la frase técnica *dolus malus*, y el apóstrofe a los jueces, *iudices*, remiten más bien a un episodio forense en el que algún personaje petroniano hiciera uso de una *actio de dolo* [8] para reparar el perjuicio provocado por el engaño del que hubiese sido víctima[9].

Etimol. 2, 21, 19; «*Aliae derogativae ut: 'nequaquam'. Aliae, quae cum exclamatione proferuntur ut: 'Quis furor, o cives, pacem convertit in arma'*». En Sat. 108, 14, es el primer verso de una serie de ocho con los que Trifena se dirige a los pasajeros del barco donde viajan pidiéndoles que abandonen la lucha. El manuscrito L. del *Satyricon*, que siguen todas las ediciones de la obra dice «*Quis furor», exclamat*», en vez de «*Quis furor, o cives*...». Esto se debe a que Isidoro citara de memoria, o bien nos ha conservado la lección correcta, en la que el poema es completamente independiente de la prosa, como es habitual en Petronio.

En *Etimol.* 16, 16, 6 y 16, 20, 4, Isidoro relata dos anécdotas relativas a la fabricación en

---

3 MC DERMOTT, W. C.: «Isidorus and Petronius» *Classica et Mediaevalia*, 23, (1962), pp. 143-147.

4 FONTAINE, J.: *Isidore de Seville et la culture classique dans l'Espagne wisigotique*, Paris, Etudes Agustiniennes, 1954 (tomos I y II), 1983 (tomo III).

5 *Op. cit.* nota 4, p. 1.147.

6 *Op. cit.* n.º 2, pp. XCVI-XCVII, n.º 1.

7 *Vid.* DÍAZ y DÍAZ: *op. cit.* n.º 2, p. XCVII y 167, n.º 2.

Este punto de vista se ajustaría a lo que conocemos de la *gens Petronia* en época julio-claudia, que dio al menos dos hombres de leyes: *P. Petronius P. F.*, que en el 19 d.C., durante su consulado en efecto hizo aprobar la *Lex Iunia Petronia de liberalibus causis* (*Digesto*, 40, 1, 24), al que Séneca, *Apocol.* 14, 2, presenta como amigo de Claudio y abogado; y *P. Petronius Turpilianus*, su hijo, *cos.* 61 d.C., autor del *Senatusconsultum Turpilianus de abolitionibus* (*Digesto*, 48, 16). Uno de los dos es el autor de la importante *Lex Petronia de servis* (*Digesto*, 48, 8, 11).

8 DIGESTO, 4, 3, 1.

9 Vid. HUMBERT: «Dolus malus» en *Daremberg-Saglio*, tomo II, 1, pp. 334-335.

época de Tiberio de un vidrio irrompible y al origen del bronce corintio durante el incendio de esta ciudad;

Etimol. 16, 16, 6, «*Ferunt* autem sub *Tiberio Caesare* quemdam artificem *excogitasse vitri temperamentum, ut flexible esset* et ductile. Qui dum admissus fuisset *ad Caesarem, porrexit* phialam *Caesari,* quam *ille* indignatus *in pavimentum proiecit.* Artifex autem *sustulit phialam* de pavimento, quae complicaverat se tanquam vas *aeneum; deinde marculum de sinu Protulit et phialam correxit. Hoc facto* Caesar *dixit* artifici: '*Numquid alius scit hanc condituram vitrorum.' postquam* ille iurans *negavit* alterum hoc scire, *iussit illum Caesar decollari,* ne dum hoc cognitum fieret, *aurum pro luto haberetur* et omnium *metallorum pretia abstraherentur*; et revera, *quia* si vasa vitrea *non frangerentur,* melius essent *quam aurum et argentum*».

Etimol. 16, 20, 4, «Corintheum est commixtio omnium metallorum, quod *casus primum miscuit, Corintho, cum caperetur, incensa.* Nam dum hanc civitatem *Hannibal cepisset, omnes statuas aeneas et aureas et argenteas in unum rogum congessit et eas incendit: ita ex hac* conmmixtione *fabri sustulerunt et fecerunt parapsides. Sic Corinthea nata sunt ex omnibus in unum, nec hoc nec illud.* Unde et usque in hodiernum diem sive ex imitatione eius aes Corintheum vel Corinthea vasa dicuntur. *Huius* tria genera: *candidum* unum, ad *argenti nitorem accedens: alterum, in quo* ipsius, *auri fulva natura est; tertium, in quo aequalis* cunctorum *temperies.*

Como ha demostrado Mc. Dermontt[11] el relato de Isidoro depende de dos fuentes: los libros 34 y 36 de la Historia Natural de Plinio el Viejo y los capítulos 50 y s del *Satyricon.* La fuente Principal en ambos casos es la obra de Petronio. Al hablar del vidrio flexible, de cien palabras Isidoro toma 44 de Petronio y 14 de Plinio. En cuanto al bronce corintio de 93, 37 son Petronio y 22 de Plinio[12]. Lo fundamental de ambas anécdotas procede del *Satyricon* a pesar que la de Plinio es una obra especializada. Isidoro copia de Petronio frases enteras y con ellas las noticias erróneas que pone en boca del liberto *Trimalchio* para caracterizarle como un ignorante ilustrado, que fue Aníbal el que tomó Corinto o que la aleación llamada bronce corintio se descubrió cuando al ser incendiada la ciudad se fundieron las estatuas de oro, plata y bronce. Así desatiende las doctas razones de Plinio sobre la presencia o no de objetos de bronce corintio antes del 146 a.C. cuando se destruyó la ciudad o su juicio sobre la verosimilitud de la invención de un vidrio flexible cuando dice *«eaque fama crebrior diu quam certior fuit».*

Los dos últimos párrafos de las Etimologías que utilizan material procedente del *Satyricon*: *Etimol.* 12, 89, 1 y 12, 2, 22, lo toman del frg. XXVI Díaz y Díaz = *Antholonia Latina* 690, que procede de un códice de Beauvais que contenía obras de Isidoro de Sevilla, hoy perdido, que fue editado por Binet en 1579. Explícitamente lo atribuía a Petronio el códice de Beauvais y los dos primeros versos también aparecen atribuidos a Petronio por *Fulgentius Mithologia*, 1, 13, p. 24[13].

En Etimol. 12, 2, 22 dice Isidoro hablando de los osos: «Nam aiunt eos informes generare partus, et carnem quandam nasci quam mater lambendo in membra conponit. Unde est illud: 'Sic forma lingua fetum cum protulit ursa' que corresponde al verso 3 del frg. XXVI de Petro-

10 Corresponde a *Sat.* 108, 4 y no a *Sat.* 68, como aparece en la mayor parte de las ediciones de las Etimologías, seguramente por la división en capítulos anterior al hallazgo del manuscrito de Trau.

11 *Art. cit.* n.º 3.

12 En cursiva lo que procede de Petronio. Punteado lo de Plinio.

13 DÍAZ y DÍAZ: *op. cit.* n.º 2, p. 173 dice «autoría proco segura pero aceptable». Unas pocas páginas después dice (p. 180) que «sí es petroniano».

nio. Toda la fantástica noticia de que los oseznos al nacer son informes y es la madre la que, a lametones, les da forma no es sino una paráfrasis del verso petroniano.

Este mismo poema, aunque hasta ahora no se había notado, es utilizado por Isidoro en otro lugar de las Etimologías. En *Etimol.* 12, 8, 1, hablando de las abejas dice:

Apes... textisque ceris innumera prole castra replent, exercitum et reges habent, que parafrasea los versos 7 y 8 del fragmento petroniano:

... textis apis excita ceris
feruet, et audace milite castra replet.

donde además de *apes, textis, ceris* y *castra replent*, habla de *exercitum* en vez de los *milite* de Petronio.

¿Qué nos aporta este conocimiento de la relación de las obras de Petronio y Isidoro para mejor conocerlas?

Empezando por Isidoro del análisis de los seis párrafos se pueden deducir varias cosas:

En primer lugar todos los fragmentos abundan en la falta de sentido crítico de Isidoro a la hora de escribir. No discrimina la naturaleza de las fuentes que utiliza y trata igual una obra satírica como la de Petronio que una obra enciclopédica como la de Plinio u otras que utilizó. En *Etimol.* 15, 26, 7, acumula dos definiciones del tecnicismo jurídico *dolus malus*. La primera es análoga a la del jurista Servio[14] la segunda, sea de nuestro Petronio como parece o de uno de sus familiares abogados, no es seria: «¿qué es dolo jueces? Precisamente lo que duele a la ley. Esto es dolo, ved ahora lo que es malicia», donde disocia *dolus* de *malus*.

Al hablar del vidrio flexible y del bronce corintio ya hemos dicho que, teniendo delante el texto de Plinio, prefiere la versión, totalmente inverosímil, de Petronio. Prefiere lo fantástico de Petronio a la mesurada versión de Plinio, la audiencia del artesano inventor del vidrio flexible ante el César, que le hace matar, a la noticia de Plinio de que se suprimió el taller donde se fabricaba.

La noticia de haber sido Aníbal el destructor de Corinto refleja, según Fontaine[15] una concepción plana de la Historia, que en época de Isidoro, era ya una nebulosa donde todo era confuso unos pocos siglos antes. Así el alarde de erudición de *Trimalchio* destinado a caracterizarle como un nuevo rico ignorante, se convierte en manos de Isidoro en una noticia histórica. Como la imagen poética de la osa que, lamiendo nada más nacer a sus oseznos, parece darles forma, se convierte en noticia científica sobre el oso y en fuente de una etimología: *ursus* de *ore sua*, porque con su boca da forma a sus crías. Unos versos más adelante en el poema de Petronio la imagen de las abejas llenando la colmena = *castra* como audaces guerreros, se transforma en noticia de que forman un ejército y promueven guerras.

Estos fragmentos también nos proporcionan noticias sobre el método de trabajo de Isidoro. El cambio en *Etimol.* 2, 21, 19, de *exclamat* por *cives*, en el primer verso del poema de *Satyr.* 108, 14, si no fuera la de Isidoro la lección correcta, nos podría indicar el *recuerdo de una lectura directa* sin comprobar la cita[16].

En el caso de la cita tomada del frg. XV y las etimologías del vidrio flexible y el bronce corintio parece totalmente clara una *copia directa* del texto de Petronio. Aquí se llegan a copiar,

---

14 *Digesto*, 4, 3, 2, «cierta maquinación para engañar a otro, de simular una cosa y hacer otra».

15 Op. cit. n.º 4, p. 810.

16 FONTAINE, J.: *op. cit.* n.º 4, p. 743, ve posible que «quizás recuerdos de lecturas directas hayan venido, independientemente de todo escolio, a ilustrar una rúbrica. «La cosa es posible» para ciertos versos de Ovido, Virgilio, poetas cristianos y muy verosímilmente para Marcial, el poeta nacional hispano-latino y para Lucrecio».

al pie de la letra párrafos de dos líneas de longitud, cambiando a veces, de estilo directo a indirecto, algunos tiempos verbales y añadiendo partículas o frases de enlace.

La *paráfrasis* y recreación, a partir de un texto dado, parece clara en la utilización de los versos del frg. XXVI, al hablar de las abejas y sobre todo al hacerlo del oso, donde toda la explicación de *Etimol.* 12, 8, 1 no es sino una amplificación del verso que añade al final, tomado de Petronio.

En cuanto al autor del *Satyricon* vamos a centrarnos en lo que de indicativo de la transcendencia de su obra tiene su utilización por un autor tan alejado en el tiempo, el espacio y el ámbito ideológico como Isidoro, y en concreto en la posibilidad de que el obispo de Sevilla tuviera un ejemplar del *Satyricon* en su famosa biblioteca.

Los autores que han tratado el tema de las fuentes de Isidoro, en general, no tienen en cuenta esa posibilidad. El máximo especialista, J. Fontaine, en la revisión de su obra[17], que efectuó en forma de tercer tomo en 1983, después de leídos los dos trabajos dedicados al tema por H. L. W. Nelson[18] y W. C. Mc. Dermott[19] sigue diciendo que «la posibilidad de un conocimiento mediato de simples extractos (de Plinio y Petronio)... parece una conclusión más prudente». Mientras que Nelson habla de un florilegio distinto a los actuales de Petronio, Mc Dermott dice que «Isidoro tenía disponible, completo o en extractos, los textos de estos dos autores de la Edad de Plata (Plinio y Petronio)»[20]. Por su parte el reciente y extenso trabajo de N. Messina sobre las citas clásicas de Isidoro[21] apenas entra en el tema. De Petronio sólo reconoce dos citas en Isidoro, una con mención del autor y otra sin ella[22]. Por su parte M. C. Díaz y Díaz tampoco cree, ni en su introducción al *Satyricon* ni en la de las Etimologías en una utilización directa.

Para ahondar en este tema es fundamental la lectura del primer capítulo de la parte sexta de la obra de J. Fontaine; titulado «La biblioteca profana de Isidoro de Sevilla»[23]. Allí dice «que hay muchos indicios convergentes que autorizan a afirmar que las grandes obras poéticas del paganismo hayan figurado en la biblioteca del sevillano». En concreto considera muy probable la lectura directa de Marcial y de Lucrecio, al menos la parte referida a la meteorología. Considera que «la cita acompañada de una referencia precisa al nombre del autor y quizás de la obra es en la obra de Isidoro la señal de una cita al menos de segunda mano. Inversamente sería todavía más tentador ver en las citas seguidas sin referencia la señal de una utilización directa de un autor dado»[24]. Recordemos que cinco de las seis citas consideradas no llevan ninguna referencia del autor.

Además la probable utilización directa por parte de Isidoro de autores tan cercanos a Petronio como Marcial, satírico, y Lucrecio, epicúreo, nos llevan a pensar en una lectura directa del Satyricon. Considerando únicamente dos de los *loci* utilizados por Isidoro éste tendría dos capítulos seguidos, prácticamente enteros, de la obra de Petronio, a la vista, y no alcanzamos a ver en qué tipo de florilegio, glosario o extracto.

---

17 *Op. cit.* n.º 4.

18 NELSON, H. L. W.: «Bemerkungen zu einem neuen Petrontext». *Mnemosyne,* 24, 1971, pp. 60-87.

19 *Art. cit.* n.º 3.

20 *Art. cit.* n.º 3, p. 143.

21 MESSINA, M.: «Le citazioni classique nelle Etymologiae di I idoro di Siviglia». *Archivos Leoneses,* 68, (1980), pp. 205-265.

22 En realidad hay una con mención y cinco sin ella.

23 *Op. cit.*, n.º 4, pp. 735-762. La cita que sigue está en la p. 744.

24 *Op. cit.* n.º 4, p. 745.

El *codex Isidorianus* de Beauvais, editado por Binet al que ya nos hemos referido, contenía además de obras de Isidoro once poemas que el francés atribuía a Petronio, los fragmentos XXVI y XXXI al XL de la edición de Díaz y Díaz, y, aunque algunos duden de que éstos últimos fueran atribuidos explícitamente a Petronio en el manuscrito, la presencia en el peor de los casos de un poema de Petronio, el del frg. XXVI, junto a obras de Isidoro, ya es significativa. Aún más, el *codex Leidensis Vossianus Latinus* F. 111, escrito en letra visigótica a comienzos del s. IX, en la región de Lyon, que recoge una llamada *Antología Hispana,* popular entre los romano-visigodos de los siglos VII y VIII de la Península, recoge (f. 38) cuatro poemas de Petronio, los contenidos en los capítulos 14 y 83 de la obra y los frg. XXIX y XXX de Díaz y Díaz. Todos tienen un fuerte sabor epicúreo, como los fragmentos XXV, XXVII y XXVIII, citados por el gramático norteafricano *Fulgentius* en el s. VI.

Creo que en el s. VII había en Hispania, creo que en Sevilla, un ejemplar del *Satyricon* más amplio que el que tenemos hoy en día, puesto que incluía bastantes fragmentos que hoy no podemos integrar en los capítulos conservados. El texto, como se puede comprobar por los capítulos que copió casi literalmente Isidoro, era sustancialmente igual que el que tenemos. ¿De dónde pudo llegar a la biblioteca de Sevilla un ejemplar del *Satyricon*? O bien del N. de África, donde hemos visto que se manejaba poco antes, o bien, si creemos en la red de comunicaciones culturales de que nos habla J. Fontaine[25] (Nápoles-Roma-Sevilla-Toledo), en el s. VII, pudo venir de Italia.

Isidoro es el último testimonio hasta el s. XV en que se copió el *Dordex Traguriensis,* de un Petronio amplio que fue desconocido (salvo ambientes ingleses) durante toda la Edad Media. Fue utilizado por Isidoro para elaborar las Etimologías, lo cual, teniendo en cuenta la catalogación moral que se ha hecho del *Satyricon,* ya es de por sí interesante[26].

---

25 FONTAINE, J.: «Les relationes culturelles entre l'Italie byzantine et l'Espagne visigotique. La presénce d'Eugippius dans la bibliothèque de Séville». *Estudios Clásicos,* 26, (1984), pp. 9-26.

26 MUÑOZ, M.ª José: En su comunicación al *IX Sìmposi d'etudis clàssics,* St. Feliu de Guixols, abril de 1988, «Notas a los 'epigramas' de Petronio», mantiene que el lema de la Biblioteca de Isidoro, en los Versus Isidori:

Sunt hic plura sacra, sunt hic mundalia plura;
ex his si qua placent carmina, tolle, leg.
Prata vides plena spinis et copia floris,
si non vis spinas sumere, sume rosas.

está inspirado en el poema atribuido a Petronio, frg. XLI Díaz y Díaz = *A. L.* 464 Riese = *P. L. M.* 74, cuya autoría petroniana defiende:

Inveniat, quod quisque velit: non omnibus unum est,
quod placet: hic spinas colligit, ille rosas.

A pesar de que el tema de la rosa y la espina es un *topos* tradicional, efectivamente hay paralelismos en el lenguaje: *hic, vis-velit,* que inducen a pensar en la inspiración petroniana del poema. Si así fuera sería la prueba más contundente de la presencia del *Satyricon* en la Biblioteca de Isidoro.

Cristianismo y aculturación en tiempos del Imperio Romano, **Antig. crist. (Murcia) VII, 1990**

LA TRADICIÓN HELENÍSTICA Y LA ICONOGRAFÍA DEL BAUTISMO EN BIZANCIO

MIGUEL ÁNGEL ELVIRA

SUMMARY

The present study analyses the evolution of the components in the iconographic outline of the Baptism from its Paleochristian origins until its last enrichments in the Late Bizantine Age. It is an attempt to demonstrate up to what point the Bizantine artists, thanks to their profound knowledge of the Graeco-Roman art, could little by little rediscover a system of religious representation which had been used in the Pompeian painting and in the Imperial pagan sarcophagi.

Para aquel que se asoma al estudio del arte bizantino, y en especial para quien, familiarizado con el arte clásico, se interesa por las prolongaciones del helenismo a lo largo del medievo oriental, sin duda el fenómeno más fascinante lo constituyen los sucesivos «renacimientos» que jalonan la historia de Bizancio. Durante más de un milenio, el recuerdo del arte helénico y romano se rejuvenece aquí y allá, en sobresaltos que han podido ser llamados «renacimiento constantiniano», «renacimiento macedónico» o «renacimiento de los Paleólogos», por recordar tan sólo los más generalmente aceptados.

En realidad, estos «renacimientos», vistos con mayor amplitud histórica, no son más que eslabones en toda una cadena que tiene como precedentes, por ejemplo, los «renacimientos» adrianeo y galiénico, y representan tan sólo momentos destacados de un todo continuo: el que algún estudioso de Bizancio ha denominado «helenismo perenne» [1]. Su explicación es sencilla, sobre todo a través de los planteamientos de Bianchi Bandinelli. Cuando, acaso a principios del siglo II d.C., el arte romano adquiera una formulación clara —tómese como punto de partida la

1 KITZINGER, E.: «The Hellenistic Heritage in Byzantine Art Reconsidered», *XVI. Internationaler Byzantinistenkongress, I/2 (JöB,* 31/2) Wien, 1981, p. 657 ss., *passim* y, en particular, p. 661.

Columna de Trajano, por ejemplo—, adoptando el poder del emperador, para su arte oficial, un estética concreta, ésta se basará en la inserción de detalles estilísticos propios del helenismo (actitudes de los personajes, trabajos de las telas u otros elementos tactiles) dentro de estructuras de tradición «plebeya» o popular, de larga tradición desde la época etrusca (composición paratáctica, perspectivas planas, etc). Entonces, a partir de ese momento, la estética de los artistas tenderá a polarizarse: por un lado irán el arte popular y el arte oficial, cada vez más unidos elaborando su retórica de estructuras simples, con escenas sencillas, totalmente descriptivas y con fáciles símbolos del poder centralizado: figuras hieráticas y frontales, posturas repetitivas, paisaje escaso o nulo. Será el arte de los exvotos provinciales, el de los emperadores del Bajo Imperio, el de los cultos nuevos, como el de Mitra o el cristianismo.

Por el otro lado, a la defensiva y perdiendo clientela ante el prestigio de que siempre gozan los ámbitos oficiales, se mantendrá el arte de raigambre helenística. Es el de la aristocracia elegante y educada en la cultura y la lengua de los griegos del pasado; gente con formación literaria y filosófica, que ama la vieja y complicada mitología, la sabia composición unitaria de los cuadros, la armonía de las posturas, la expresividad de las miradas, la fusión de los personajes en la naturaleza. Y este arte helenístico no había muerto, en contra de lo que a veces se afirma, a principios del período imperial: cierto que en los siglos I al III d. C. se multiplicaron las meras copias de obras griegas —gracias a las cuales conocemos la estatuaria del clasicismo helénico, como es bien sabido—, pero también se elaboró entonces todo un conjunto de obras novedosas, con planteamientos plásticos peculiares y propios: ni los llamados «relieves neoclásicos» adrianeos son copia de nada helenístico, ni tienen precedente directo tantos sarcófagos mitológicos del siglo II y aun del III, ni es posible considerar simples repeticiones de pinturas helenísticas tantos y tantos mosaicos de claro lenguaje «clásico» helénico que tapizan las casas y villas de todo el ámbito mediterráneo.

Hubo por tanto un arte «helénico imperial», evolución independiente del clásico y helenístico en la misma medida en que, en el campo literario, la «segunda sofística» y los autores que trabajaron en su entorno mantuvieron su independencia respecto a sus antecesores de siglos atrás. Y la observación es importante porque, salvo contadas excepciones, es este arte «helénico imperial» el que servirá de punto de referencia a los «renacimientos» bizantinos. Sólo por ello merecería un tratamiento histórico y estético que todavía nadie le ha concedido.

Pese a la neta oposición de principios y planteamientos, no estuvo nunca cerrada la comunicación entre el arte oficial del emperador —con su acompañante pobre, el arte plebeyo— y el arte helénico del período imperial. El primero, al elaborar sus esquemas, fue tomando algunos elementos «prestigiosos» del segundo (calidad de talla, etc.), e incluso estructuras compositivas que el helenismo había creado para sí (la perspectiva polignótica, o ciertas composiciones centradas que se elaboraron para los monarcas helenísticos, por ejemplo). Y, por su parte, el arte helénico culto, en virtud de su creciente aislamiento y debilidad, se fue abriendo a ciertos planteamientos del arte oficial y popular (desinterés progresivo por el paisaje a expensas de las figuras, tendencia hacia las perspectivas planas, inexpresividad de las caras, algunos esquemas cargados de simetrías o de repeticiones). Incluso podrían citarse algunas obras (por ejemplo, bastantes sarcófagos de tema guerrero) que se hallarían en el centro del puente entre el arte oficial y el arte de carácter helénico, creando síntesis inestables, aunque a veces geniales.

Nacido en un ambiente judaico ajeno e incluso opuesto al paganismo y su mitología griega, crecido en círculos sobre todo plebeyos, y definitivamente asentado por un emperador que quiso convertirlo en un brazo de su poder, el cristianismo surgía con un encuadre claro desde el punto

de vista estético. Lo helénico y lo pagano simbolizaban el mal, y por tanto la plástica de tradición helenística era la menos apropiada para traducir la nueva fe.

Sólo un resquicio de duda nos queda, una posibilidad de que tal planteamiento no fuese tan exclusivo. Sabemos que las ideas estéticas de los primeros escritores cristianos fueron prácticamente nulas, y que por tanto no hubo directrices teóricas en el aspecto estilístico. Si la naturalidad de la elección en este campo no vino avalada, por tanto, por ninguna imposición concreta, ¿no pudo ocurrir que personajes de refinada educación deseasen, incluso después de su bautismo, conservar sus raíces artísticas, y se hiciesen ilustrar, para su uso privado, manuscritos, o grabar vajillas, con temas bíblicos en estilo clásico? Aunque carecemos de pruebas fehacientes, ciertos fenómenos «renacentistas» posteriores, sobre todo en la iconografía del Antiguo Testamento, tendrían una buena explicación en esta posibilidad [2].

A lo largo de los siglos IV y V, y aun a principios del VI, caben todavía relaciones directas entre el arte oficial y paleocristiano y los restos, cada vez más repetitivos pero aún vivaces, de la corriente clasicista. Es el mundo de los mosaicos tardoimperiales, de las bellas bandejas de plata con figuras de la tradición mítica, el mundo en que se configura el arte copto con sus fuertes caracteres locales. Después, sobrevendrá la crisis final del clasicismo: vencida la religión pagana, sus figuras pasan a ser temas de carácter alegórico o meros exponentes de prestigio cultural: los viejos temas se repiten sin novedades (caso bastante común en el campo de la platería), o en versiones esquematizadas (telas coptas, por ejemplo), o bien cobran posturas e inconografías propias de la tradición imperial y paleocristiana [3]. A partir de entonces, los «renacimientos» dejarán de ser inyecciones a una veta discutida o moribunda y cobrarán un carácter nuevo, el de verdaderas vueltas a un pasado concluso.

Mucho se ha discutido, y se discutirá, sobre el alcance real de los «renacimientos» justinianeo, macedónico y paleólogo, tan distintos los tres por lo demás. Qué papel tuvieron en cada uno de ellos las copias de obras del «helenismo imperial», hasta qué punto se crearon composiciones nuevas por artistas impregnados de una cultura artística ya entonces «arqueológica», qué razones tuvo el poder imperial para fomentar estas vueltas al pasado [4], y hasta qué punto se reconocían o interpretaban los temas antiguos. Podrán analizarse los diversos niveles en los que actúa esta inspiración clásica, desde la simple imitación de formas y motivos en algunos marfiles tallados del período macedónico hasta el más profundo sentido del paisaje o del ambiente que se revela en mosaicos justinianeos y en muchas pinturas de los últimos siglos del imperio. Nosotros no vamos a entrar en esas querellas aquí: lo único que deseamos, de forma acaso más superficial y sin duda más anecdótica, es fijarnos en un caso concreto, en una iconografía particular dentro del arte bizantino. Y con ello intentaremos apuntar una idea interesante a nuestro entender: si en Bizancio hubo «renacimientos», e incluso un «helenismo perenne» del que éstos serían sólo exponentes puntuales, es porque tal «helenismo» corría

2 Sobre este asunto, y, en general, sobre la originalidad o no del «renacimiento macedónico» respecto a posibles modelos justinianeos o anteriores, véanse, por ej., BUCHTHAL, H.: *The Miniatures of the Paris Psalter*, London, 1938 (reed. 1968), p. 46; GRABAR, A.: *La peinture byzantine*, Genève, 1979 (2.ª ed.), pp. 32-46; BELTING, H.: «Problemi vecchi e nuovi sull'arte della cosidetta 'Rinascenza Macedone' a Bisanzio», *Corsi di cultura sull'arte ravennate e bizantina*, XXIX, 1982, *passim*, o ELVIRA, M. A.: «'Oros Bethleem'. En torno a un esquema compositivo», *Actas de las VIII Jornadas sobre Bizancio* (en prensa).

3 Recuérdese, a título de ejemplo, el tapiz copto de Hestia en la colección Dumbarton Oaks, donde la diosa aparece como una Virgen flanqueada por dos hileras verticales de *putti* y otras dos figuras simétricas (FRITZ VOLBACH, W.: *Early Decorative Textiles*, London, etc. 1969, fig. 32).

4 KITZINGER, E.: *op. cit.* en nota 1, p. 672.

profundamente en la mentalidad bizantina, y no sólo porque, en ciertos períodos, intereses políticos o culturales concretos impusiesen criterios desde arriba.

El tema iconográfico que hemos escogido es el del Bautismo. Y lo hemos hecho porque es sin duda en él donde nuestra tesis se refleja con más fuerza, multiplicando paralelismos y coincidencias. Obviamente, y por esta misma razón, se trata de un caso aislado; pero no puede considerarse una excepción: lo que vamos a vez en la evolución del tema del Bautismo, es decir, que el arte bizantino tiende por sí mismo a recuperar, a lo largo de los siglos, formas y estructuras del «helenismo imperial» que se habían perdido en el arte paleocristiano, es algo que podría comprobarse en otras iconografías sacras; nosotros mismos, en otra ocasión, ya hemos intentado plantearlo en la de la Natividad, depositaria de tantas reminiscencias o aspiraciones bucólicas durante el medievo griego [5].

El punto de partida para la imagen del Bautismo lo hallamos, ya antes de la Paz de la Iglesia, en ciertas pinturas de catacumbas y en algún sarcófago aislado [6]. Se trata de un esquema muy simple, que podemos ejemplificar en le sarcófago de S.ta María Antiqua, de Roma, fechable hacia el año 270 (fig. 1) [7]: S. Juan, sobre una roca, coloca su mano sobre Jesús; y éste, con los pies sumergidos en unas ondas, está figurado como un niño, en virtud de la costumbre litúrgica de llamar *pueri o infantes* a los catecúmenos. Por encima de la cabeza de Jesús, ocupando la única zona no cubierta por los cuerpos de los dos personajes, completa el grupo la paloma del Espíritu Santo, que desciende desde el cielo. No podría imaginarse una estructura más sencillamente narrativa, simple traducción del relato evangélico al lenguaje directo y popular de la plástica plebeya. Sólo los detalles anatómicos y los pliegues del vestido nos hablan de leves aportaciones del clasicismo, las normales en la época.

Tan sencilla iconografía, acaso de las más torpes y banales del arte paleocristiano primitivo, estaba, sin embargo, llamada a un desarrollo exuberante a lo largo de los siglos. Poco a poco, ensayando modificaciones y añadidos, rechazándolos a veces y afirmándolos otras, la imagen del Bautismo va a ir cobrando una aparatosidad que casi parece regida por una ley inconsciente. Permítasenos que la presentemos sólo desde ese punto de vista, renunciando a las infinitas variantes, a la existencia de escuelas locales y a otros fenómenos que pueden verse descritos con mayor detalle y exactitud en estudios especializados al respecto [8]. Allí podrán verse los problemas iconográficos que presentan las actitudes de las manos de los protagonistas, o las variantes de la vestimenta que portan, etc.; aquí, en cambio, sólo nos va a interesar el progresivo enriquecimiento de la composición.

El primer paso lo supone, ya desde fines del siglo III, el deslizamiento de Jesús niño hasta el centro del cuadro. Para ello, podrá completarse la escena con una caña, símbolo del río Jordán,

---

5 ELVIRA, M. A.: *op. cit.* en nota 2, *passim.*

6 Sobre la historia de la iconografía del Bautismo pueden verse, sobre todo, CABROL, F. y LECLERC, H.: *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie,* Paris, 1925, s.v. «Baptême de Jésus» (que citaremos a partir de ahora como *DACL);* MILLET, G.: *Recherches sur l'iconographie de l'Évangile,* Paris, 1960 (2.ª ed., la primera es de 1916), pp. 170 ss.; RÉAU, L.: *L'iconographie de l'art chrétien,* T. II, 2, Paris, 1957, p. 296 ss., y SCHILLER, G.: *Ikonographie der christlichen Kunst,* I, Darmstadt/Kassel, 1981, pp. 137 ss. (que citaremos a partir de ahora como *ICK).*

7 GRABAR, A.: *Christian Iconography. A Study of its Origins,* London, 1980 (2.ª ed.) (que citaremos a partir de ahora como *CI*), fig. 22; GERKE, F.: *Die christlichen Sarkophage der vorkonstantinischen Zeit,* Berlin, 1940, Lám. 52, 2; *ICK,* fig. 353; *DACL,* fig. 1.291.

8 Véanse obras citadas en la nota 6.

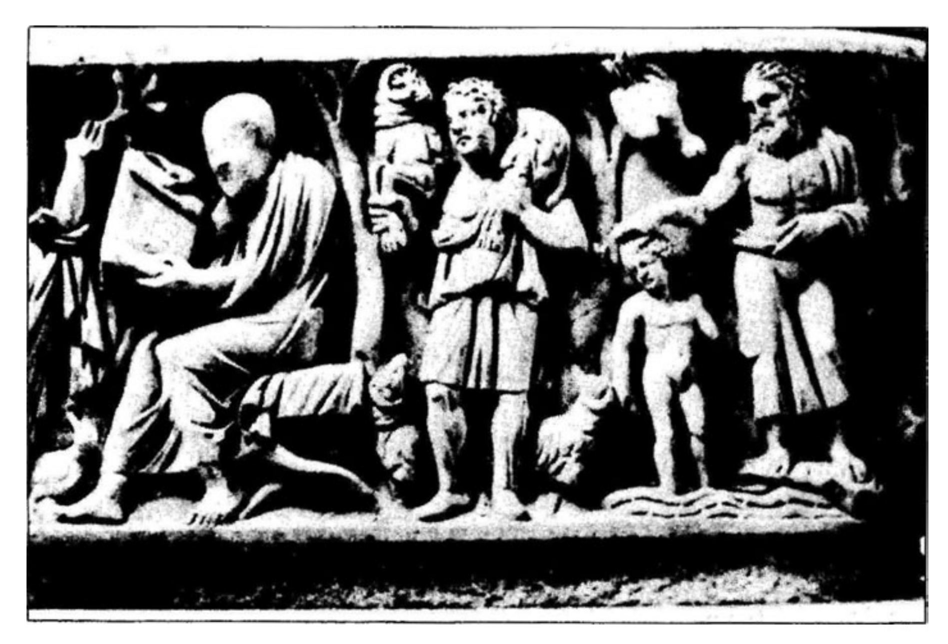


FIGURA 1

o con la propia corriente del río, colocada de forma vertical como una cascada. Es lo que podemos ver, por ejemplo, en un sarcófago del Museo de las Termas (fig. 2) [9].

En el siglo V se da una nueva adquisición definitiva: el río pasa a ser reflejado por su personificación mitológica, un personaje masculino, generalmente barbado, que sostiene una vasija de la que fluye su corriente y, a veces, una caña alegórica. A primera vista, podría pensarse en una intrusión pagana y helénica; pero no es así: este tipo de personificaciones geográficas había sido aceptado desde mucho tiempo atrás, prácticamente desde el helenismo, por la iconografía monárquica y después imperial, y por tanto no resulta raro verlo en imágenes cristianas de los siglos V y VI [10]; incluso antes aparecen estas figuras, carentes ya de sentido religioso, en la plástica paleocristiana [11]. Lo importante, pese a todo, no es tanto tal adquisición, que podemos recordar en mosaicos del Baptisterio de los Ortodoxos y del de los Arrianos, en Rávena [12], sino el hecho de que el Jordán personificado del Bautismo perpetúe su presencia a lo largo de los siglos, mientras que otras personificaciones parecidas desaparecen.

El siglo VI, con la particular vivacidad creativa que caracteriza el reinado de Justiniano,

9 GRABAR, A.: *L'arte paleocristiana (200-395)*, Milano, 1980 (2.ª ed.), fig. 139; GERKE, F.: *op. cit.* en nota 7, Lám. 48, 2; *ICK*, fig. 349; *DACL*, fig. 1.293.

10 Recuérdense, por ejemplo, el sol y la luna figurados como cabecitas a los lados de la cruz, o el río que aparece bajo la Teofanía de Cristo en el ábside de Hosios David en Tesalónica (GRABAR, A.: *L'âge d'or de Justinien*, Paris, 1966, fig. 141), o las Horas —estaciones del año— figuradas en la Biblia de Cotton (*CI*, fig. 224).

11 Recuérdese el río que contempla la ascensión de Elías en un sarcófago del Louvre (*CI*, fig. 282; GERKE, F.: *op. cit.* en nota 7, Lám. 10, 1), o la imagen del Cielo bajo los pies de Cristo en el sarcófago de Junio Basso (*CI*, fig. 111; GERKE, F.: *Der Sarkophag des Iunius Bassus*, Berlin, 1936, fig. 5) y en otro del museo de Letrán (*CI*, fig. 109).

12 En este último, con el conocido error iconográfico de colocarle al río unos cuernos de pinzas de cangrejo, como si se tratase de Océano o de un tritón.



FIGURA 2

multiplica la importancia de aditamentos en torno a la figura de Jesús. Intentando arropar al personaje central, algunos artistas llegan incluso a colocar figuras míticas sin futuro: tal es el caso de un tallista de marfiles, que añadió en la parte alta los bustos del sol y la luna, acaso inspirado en iconografías contemporáneas de la Crucifixión [13]; pero lo más común fue que se aceptaran y fijaran de forma definitiva nuevas aportaciones: así, la personificación del Jordán pasa a ocupar la parte baja del cuadro, entre las aguas, al tomar su puesto, frente a S. Juan, uno o varios ángeles [14]: es lo que vemos en la bella talla en marfil de la cátedra de Maximiano (fig. 3) [15]. Mientras, en otras obras, contemplamos cómo la leve figura de la paloma se refuerza, en la parte alta, con un semicírculo, abstracta figuración de los cielos, y cómo de él sale a veces un rayo, o la mano de Dios, o ambas cosas a la vez.

Casi parece que la pequeña figura infantil de Jesús va a quedar aplastada entre tantos personajes que la abruman, cuando, a fines del siglo VI —y, según parece, por influjo de una innovación iconográfica siria o palestina—, se da una solución clarividente: a partir de entonces, Cristo, siguiendo el relato evangélico, será adulto, y por tanto podrá comenzar a aumentar su tamaño hasta convertirse por sus dimensiones en el gran centro de la composición.

---

13 La obra se halla en el museo de Lyon (véase *ICK*, fig. 360, o GRABAR, A.: *op. cit.* en nota 10, fig. 340). Tampoco parece tener trascendencia el grupo de tres ninfas o bañistas (o el río y dos ninfas) que aparece bajo la figura de Jesús en un medallón de la col. Dumbarton Oaks (GRABAR, A.: *op. cit.* en nota 10, fig. 370).

14 Aunque su número no es fijo, tiende a crecer con el tiempo: suelen ser uno o dos hasta el siglo XI, imponiéndose a partir del XII (aunque hay precedentes) el grupo de tres. En casos más raros (por ej., la esteatita de la catedral de Toledo —véase TALBOT RICE, D.: *Byzantine Art*, Norwich, 1968 (4.ª ed.), fig. 423—, del siglo XII) puede haber cuatro ángeles, y aún más en épocas tardías (por ej. cinco en el icono de Miguel Damaskinos en S. Giorgio dei Greci de Venecia —Véase CHATZIDAKIS, M.: *Icones de Saint-Georges des Grecs...*, Venise, 1975, n.º 31, Lám. 23—, de la 2.ª mitad del siglo XVI).

15 Se halla, como es sabido, en Rávena; véanse: *ICK*, fig. 361; *DACL*, Fig. 1.303; MORATH, G. W.: *Die Maximianskathedra in Ravenna*, Freiburg, 1940, pp. 45 ss.



FIGURA 3

En los siglos oscuros que van del VII al IX —fines del período protobizantino y época iconoclasta— no faltan las novedades: empiezan a aparecer figuras complementarias (dos discípulos detrás de Juan, que podrán desaparecer o ser substituidos por grupos de testigos en obras tardías), y, sobre todo, comienza a adquirir valor el paisaje; el río se elabora como una gran campana capaz de semiocultar, en la zona central, la figura desnuda de Cristo. El bello resultado lo hallamos, en el siglo XI, en los grandes mosaicos griegos de Hosios Lukas, la Nea Moní de Chios y la iglesia de Daphni. Si tomamos como ejemplo el primero de ellos (fig. 4) [16], en el que, sin embargo, faltan los discípulos, vemos el nuevo paisaje, aún esquemático, y, en él, los primeros detalles naturalistas: el árbol y el hacha —recuerdo de Mateo, 3, 10—, y una cruz que, al parecer, señalaba a los peregrinos medievales el lugar del bautismo de Jesús [17].

A partir del siglo XI, y hasta la caída de Constantinopla en el XV, aún habrá de evolucionar en Bizancio la iconografía del Bautismo. Desde fines del siglo XII tenderán a desaparecer la cruz y los dos discípulos, pero, a cambio, otros enriquecimientos subsanarán con creces estas pérdidas, animando más aún la escena: el paisaje empieza a cobrar realismo y a ensancharse, desarrollándose las crestas de unos montes laterales que dejan pasar, como en un abrupto tajo, el curso del río. En este paisaje se multiplican a veces las figuras, dando lugar incluso a escenas secundarias; pero eso no es todo: el río se anima, llenándose de peces, bañistas [18], y hasta barcos [19]. A los pies de Cristo, simétricamente con respecto a la personificación del Jordán, se generaliza otra personificación, la del Mar [20], una

16 Véanse: *ICK*, fig. 362; DIEZ, E./DEMUS, O.: *Byzantine Mosaics in Greece. Hosios Lucas and Daphni*, Cambridge (Mass.), 1931, fig. 6.

17 Para estas interpretaciones, ver RÉAU, L.: *op. cit.* en nota 6, pp. 298-299.

18 Un precedente de este detalle anecdótico se da ya en el Bautismo de la Nea Moní de Chios (véase, por ej., GRABAR, A.: *Mosaicos griegos bizantinos*, México-Buenos Aires, 1964, figs. 16-17).

19 Este curioso aditamento, totalmente desproporcionado junto a la gran figura de Jesús, aparece por lo menos en la Panaghia Kera de Kritsa (Creta), de los siglos XIII-XIV (BORBOUDAKIS, M.: *Panaghia Kera, Byzantine Wall-Paintings at Kritsa*, Athens, s.a., fig. 19).

20 Según OUSPENSKY, L. y LOSSKY, V.: *The Meaning of Icons*, New York, 1983 p. 165, la presencia de este personaje se debe al hecho de que el paso del Mar Rojo por Moisés fue la prefiguración del Bautismo. Mar y Jordán aparecen relacionados en el salmo 114, 3: «La mar vio, y huyó; el Jordán se volvió atrás», en un contexto que trata de la salida de Israel de Egipto y su llegado a Judá.



FIGURA 4

mujer semidesnuda que parece cabalgar sobre un león marino, como las antiguas nereidas [21], o, más sencillamente, sobre un pez [22].

Y no se para aquí el afán por las personificaciones de carácter mitológico: en lo alto de los montes, y cargados con sus vasijas de las que arrojan sendas corrientes, aparecen dos ríos más: son el Jor y el Dan, que se unen para formar el Jordán, según S. Jerónimo [23]. La consecuencia final son complejos cuadros como el fresco de la Peribleptos de Mistra, de mediados del siglo XIV [24], o el icono serbio del mismo siglo que presentamos en nuestra fig. 5 [25]. Cristo se destaca en el centro, alto, claro (ya no le cubre la corriente, y por tanto tiende a destacarse sobre el agua oscura). Alrededor de él, desde el cielo, desde el fondo del río, encaramados en los montes zigzagueantes y verticales, múltiples personajillos —ángeles, S. Juan, testigos, personificacio-

21 Esta iconografía del mar aparece cuidadosamente dibujada en los mosaicos de Torcello, del siglo XII (véase DIEHL, Ch.: *La peinture byzantine*, Paris, 1933, lám. XXXI), y tiene múltiples modelos en la Antigüedad (véanse nereidas de este tipo, por ejemplo, en REINACH, S.: *Répertoire de peintures grecques et romaines*, Paris, 1922 (que citaremos a partir de ahora como *RP)*, p. 37, 1; 39, 1 y 5; 40, 1, 4 y 5; 42, 1-3; 43, 13, etc.). Es un motivo que se perpetúa incluso a través de tejidos (por ej., el conservado en el tesoro de la catedral de Sion, de los siglos IV-V; véase FRITZ VOLBACH, W.: *op. cit.* en nota 3, fig. 1) y de relieves en el Egipto copto.

22 Por ej., en el Bautismo de la Capilla Palatina de Palermo, del siglo XII (DEMUS, O.: *The Mosaics of Norman Sicily*, London 1949, fig. 19, A). También hay casos, probablemente más antiguos, en los que lleva un remo como único atributo (CLÉDAT, J.: *Le monastère et la nécropole de Baouit*, Le Caire, 1904, Lám. XLV).

23 RÉAU, L.: *op. cit.* en nota 6, p. 298.

24 Véase, por ej., en CHATZIDAKIS, M.: *Mistra*, Athènes, 1983, p. 82, fig. 50, o, reducido a la parte central, en *ICK*, fig. 363.

25 Se halla en el museo de Belgrado. MILOSEVIC, D.: *El arte en la Servia medieval de los siglos XII al XVII*, Madrid, 1981, p. 17, n.º 8; WEITZMANN, K. *et alii*, *Frühe Ikonen*, Wien/München, 1965, fig. 175.



FIGURA 5

nes míticas— centran su interés en la epifanía de Jesús, en su afirmación como Dios. Sólo permanecen al margen, limitándose a animar la escena, los peces, los bañistas y una escena paralela, a la izquierda, con los mismos protagonistas que la escena principal: se trata del encuentro de Jesús y Juan, inmediatamente anterior al Bautismo. Es el grado máximo de complejidad para la iconografía que estudiamos, pues ésta, después, tenderá a repetirse sólo en formulaciones más resumidas. En realidad, hemos llegado al final de la evolución enriquecedora constante que antes anunciábamos.

Y es precisamente ahora, al haber alcanzado los últimos logros del «renacimiento paleólogo», cuando hemos de volver la vista atrás, al remotísimo período de los siglos I a. y I d.C. Si, haciendo por completo abstracción de la temática y fijándonos sólo en la composición, nos enfrentamos ahora a un cuadro como el de *Perseo y Andrómeda* de la pompeyana Casa Reg. IX, 7, 16, que mostramos en nuestra fig. 6, nos daremos cuenta de que no hay muchas diferencias en el diseño general: aquí, la relación entre el monte y el llano o el agua se ha invertido, de modo que es la alta montaña lo que se eleva en el centro; pero la composición tripartita es idéntica, y en ella se destaca la figura principal en el centro, clara sobre fondo oscuro. A Andrómeda se acerca Perseo, como el Bautista a Jesús, y en torno se agrupan las otras figuras (las ninfas y el monstruo marino). Incluso en un lado se desarrolla una escena inmediata: la de la presentación de Perseo al padre de Andrómeda.

No se trata de una semejanza casual entre dos cuadros aislados y excepcionales. En época romana podríamos mencionar, como composiciones también cercanas a nuestro Bautismo tardío, y pertenecientes a tendencias helenizantes, algunos cuadros, también pompeyanos, con el tema de Icaro, y éstos, sí, con el mar en el centro entre dos altas rocas [26]. Pero ni siquiera es necesario rastrear exhaustivamente los restos del patrimonio pictórico romano: en realidad,

26 Véase, por ej., en *RP*, p. 184, 1 y 4.

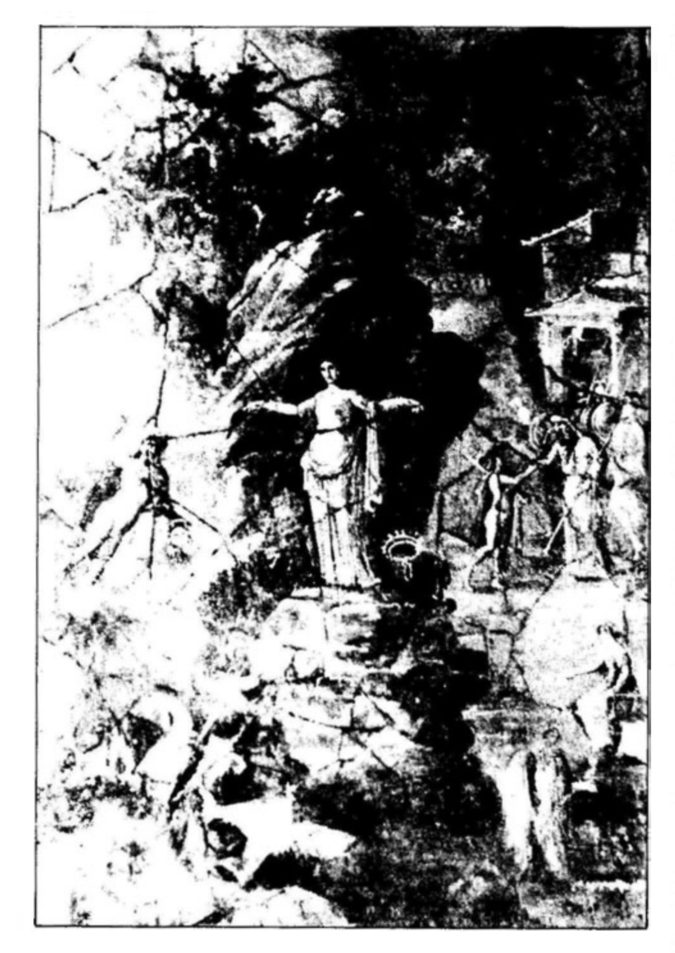


FIGURA 6

sabemos que la pintura de época imperial creó, y así lo hemos indicado en otro estudio [27], lo que puede llamarse el «cuadro de epifanía»: un tipo de composición en el que un dios, o un acontecimiento mítico de gran importancia, aparecen en el centro, y, alrededor, se arremolinan hombres, héroes, personificaciones geográficas y dioses, embelesados o entretenidos por el gran foco central. Son cuadros como los que Filóstrato el Viejo describe en su *Faetonte* o en su *Semele* [28], y de los que tenemos plasmaciones concretas, por ejemplo, en ciertos sarcófagos con la aparición de Dioniso [29] o la caída de Faetonte [30], entre otras obras [31]. Estas composiciones, con orígenes tan remotos como los frontones del Partenón, quizá se elaboraron tomando como base tondos helenísticos del tipo de la Tazza Farnese o la Pátera de Aquileya [32]: a partir de estas obras, situadas a caballo entre el arte oficial monárquico y el cuadro mitológico, se abriría una vía doble: por una parte se desarrollarían temas imperiales, como en la coraza del Augusto de Pri-

27 ELVIRA, M. A.: «Las *Imagines* de Filóstrato el Viejo y el paisaje del período imperial», en *Homenaje al Profesor Antonio Blanco Freijeiro*, Madrid, 1989, pp. 319-339.

28 Respectivamente, I, 11 y I, 14 de las *Imagines* de Filóstrato el Viejo.

29 Véase, por ej., MATZ, F.: *Die dionysischen Sarkophage*, I, Berlin, 1968, n.os 45-47 y 216.

30 Puede verse, por ej., SICHTERMANN, H. y KOCH, G.: *Griechische Mythen auf römischen Sarkophagen*, Tübingen, 1975, Kat. 66.

31 Podría añadirse, por ej., la escena de Heracles y Quirón del mosaico de S. Leu (Portus Magnus) en el museo de Orán (*RP*, p. 189, 6), o la pátera de plata de Bizerta con el tema de Marsias (REINACH, S.: *Répertoire de reliefs grecs et romains*, Paris, 1909 a 1912, II, p. 8, 3), más ilustrativa porque, gracias a su forma circular, permite al personaje central estar rodeado, y no sólo flanqueado, por otros personajes. Algo parecido puede decirse de una moneda de Perinto en la que aparece Zeus rodeado por Helio, Selene, Gea y Thalassa (STUART POLE, R.: *Cataloque of Greek Coins. The Tauric Chersonese...*, Bologna, 1963, p. 157, 58.

32 Pueden verse, respectivamente, en REINACH, S.: *op. cit.* en nota 31, III, p. 79, 1 y II, p. 146, 1.

maporta; por otra, escenas míticas paganas, alguna tan tardía como la Pátera de Parabiago [33], con más notas paisajísticas en general.

Por tanto, parece que, de forma inconsciente, generaciones y generaciones de artistas bizantinos se fueron acercando, paso a paso, al redescubrimiento de un esquema pictórico propio de la época romana imperial, y que para ello usaron como punto de partida el seco esquema paleocristiano del Bautismo, reducido a dos personajes con la paloma del Espíritu Santo encima. ¿Demasiada casualidad?

Obviamente, no creemos que tal redescubrimiento, en toda su enorme extensión, pudiese ser posible sin ayuda. Así, consideramos lógico pensar que la idea de situar a Cristo en el centro de la escena se impuso por paralelismo con otras iconografías de la vida de Jesús, y aun con temas de la imaginería imperial. Del mismo modo, para la elaboración del cuadro con tres figuras, la principal de ellas en el centro y en el agua, pudieron aún servir, allá en el siglo V, cuadros paganos parecidos, como los que describían el nacimiento de Afrodita entre erotes [34], la liberación de Hesíone por Heracles y Telamón [35], o el baño de Diana [36]: imágenes de este tipo, al fin y al cabo, se fabricaban todavía en época justinianea, como lo demuestra un plato hallado en Castelvint [37].

Sin embargo, una vez alcanzada la composición esencial del Bautismo, allá en el siglo VI, parece imponerse la imposibilidad de nuevos influjos clásicos. Para el camino que quedaba por recorrer, con su multiplicación de figuras y de personificaciones míticas, con su redescubrimiento del paisaje, con su nueva sensibilidad en suma, no cabía esperar confiadamente en descubrimientos arqueológicos; había que dejarse llevar por los propios gustos, por la propia mentalidad del artista bizantino. Si el final fue el que hemos visto, por fuerza habremos de pensar que el «helenismo perenne» de Bizancio no fue mera copia de los modelos pasados, sino algo mucho más profundo.

---

33 Puede verse esta obra del siglo IV, por ej., en GARCÍA y BELLIDO, A.: *Arte Romano*, Madrid, 1972 (2.ª ed.), p. 781, fig. 1.325.

34 Del tipo, por ej., de la escena que aparece en un mosaico de El Djem (*RP*, p. 62, 5).

35 Como en el mosaico de Villa Albani (*RP*, p. 190, 3).

36 Como el que aparece en un mosaico de Timgad (*RP*. p. 52, 4). En este caso se añade incluso la idea de un contemplador (Acteón) desde la parte alta de la escena.

37 Esta obra puede representar el baño de Diana o un pasaje del mito de Adonis. FORLATI, B.: «Recenti testimonianze dell'arco esarcale adriatico», *Corsi di cult. sull'arte raven. e biz.*, XXIX, 1982, p. 174, fig. 2; CARINA CALVI, M.: «I tesori bizantini», en *Da Aquileia a Venezia*, Milano, 1980, pp. 491 ss.

REUTILIZACIONES DE MATERIAL ROMANO EN EDIFICIOS DE CULTO CRISTIANO*

L. Caballero Zoreda y J. C. Sánchez Santos
Museo Arqueológico Nacional

Commutantur in ecclesias delubra, in altaria vertuntur arae
(S. Pedro Crisólogo, hacia 450)

SUMMARY

In this study an analysis is made of the vestiges which the aculturation brought about by the Christianization of the paganism left behind in certain material structures, particulary in the construction of the churches, the altar bases and in the paraliturgical elements such as screenplates' thresholds, the holy water basins, the offering boxes, the pedestals of the arches and supports. The re-used elements are materials of construction and inscriptions, especially the aras, stelas and boundary marks and milestones. Various types of questions are taken into consideration: the correlation between the written sources and the archaeological information; the possible types of relationships between their

* Agradecemos la ayuda que nos han prestado el director del Museo de Orense, Francisco Fariña Bustos y el investigador y colaborador de dicho museo D. Juan Carlos Rivas Fernández, por la bibliografía y noticias sobre piezas orensanas; a D. Miguel Pessoa, conservador del Museo Monográfico de Conimbriga que nos puso en contacto con D. Justino Maciel y D.ª Teresa Campos Coelho, quienes a su vez nos dejaron conocer y utilizar su artículo previamente a su publicación. A nuestro amigo José Bueno, por sus apreciaciones que nos son siempre tan útiles. Esperamos de él un próximo artículo sobre los pies de altar béticos y emeritenses. La puesta a limpio de los planos es de Carlos Gómez Gil y Miguel Ángel Núñez. Agradecemos al Gabinete Fotográfico del MAN sus fotos.

Dado el tiempo pasado entre la redacción del texto y su publicación hemos ampliado la información que, gracias a la amabilidad de los editores añadimos en notas a pie de página.

pagan and Christian uses and of their conversion; and the chronology (particularly between the fifth and tenth centuries) and the geographical distribution of these elements and of the types of re-utilization. A catalogue of materials is included.

Uno de los testimonios más claros de la aculturación del paganismo por el cristianismo es el que ofrecen los restos romanos (utilizando este término como sinónimo de pre-cristiano y pagano, a pesar de su evidente incorrección) reutilizados para usos cristianos, incluso como elementos de culto. Este hecho es algo conocido por todos. Sin embargo falta aún por hacer su correcto análisis.

Quizás éste no se ha intentado por la dificultad que encierra. Un conocedor de estos temas tan experto como SOTOMAYOR escribía en 1982 sobre la importancia relativa que a su parecer tienen los restos arqueológicos tanto paganos como cristianos en las primeras etapas de nuestro cristianismo, tanto por representar un porcentaje mínimo, como por la dificultad de encuadrarlos debidamente en el lugar y en el tiempo (p. 655). Esto segundo se puede seguir afirmando para etapas del cristianismo posterior.

Con ambos problemas vamos a intentar enfrentarnos ahora. Las piezas parecen repartirse por grupos muy circunstanciales cronológicos y geográficos, pareciendo a primera vista que responden a efectos muy concretos. Pero dejan la duda de si no se trata de una casualidad el que hayan llegado agrupados de ese modo concreto a nosotros.

En este trabajo sólo queremos plantear el problema en el ámbito español y marcar las pautas para posteriores desarrollos, conscientes de no agotar ni todos los datos (hace falta un barrido exhaustivo de la bibliografía que no hemos efectuado nosotros) ni todos los análisis posibles. Vemos primero la información de algunas fuentes escritas para contrastarla luego con la que nos dan las fuentes materiales, especialmente los altares cristianos que reutilizan piedras, inscripciones o aras paganas, aunque sin despreciar otros datos arqueológicos. Veremos cómo no parecen concordar las informaciones que nos dan las fuentes escritas y arqueológicas y cómo, al final, quedan abiertas las cuestiones geográfica y cronológica. En un apéndice (citado ap.) damos la lista de las piezas aportadas.

1. TESTIMONIOS LITERARIOS

Iñíguez en su estudio del altar cristiano recoge varios textos que hacen referencia a la reconversión de lugares de culto pagano como lugares de culto cristiano.

El primero es el de *S. Pedro Crisólogo*, arzobispo de Rávena (antes de 450), en su sermón 51:

> «Esto es lo que el Señor ... respondió a todos ... ¿y no iré a los gentiles? Donde (resuena) la voz de un discípulo mío se derrumban los templos, huyen los ídolos, se destruyen las aras, se extinguen las luces, huye todo el poder de los demonios con sus antiguos y aletargados tronos en lamentos, temor y gemidos; se cambian en iglesias los templos, se convierten en altares las aras...» (IÑÍGUEZ, ps. 296).

Se trata de un sermón y quizás de ahí su tono doctrinario y didáctico. Pero a su vez refleja

lo que ocurre en ese momento. Refleja el ambiente pagano, aún en pleno esplendor a mediados del s. V, en un momento que se desarrolla una política cristiana de destierro de ese ambiente.

Sin embargo tiene otra vertiente que es de interés señalar: el texto se pone en boca de Cristo. Probablemente se pretende asegurar una política determinada que no intenta sólo destruir una ideología, como parece, sino transformarla. Desde el primer texto nos encontramos que junto a las acciones violentas y radicalmente destructivas se da una política más conciliadora que mantiene transformándolo algo de lo que aparentemente quiere borrar hasta el completo olvido.

Nos preguntamos si por debajo de una aparente radicalidad en la oposición a lo pagano (derruir, herir, destruir, extinguirse) que actuaría de «fachada», no subyace una idea más pragmática de «cambio» y «conversión». El primer texto nos coloca así en la dualidad entre la idolatría y la permisividad que de hecho puede suponer el «convertir» un ara pagana en altar cristiano. Este texto quizás quiera agregar a ésta, que quizás llamamos impropiamente corriente subyacente permisiva, la propia autoridad de Cristo, al poner en su boca lo que se dice. La intención no tiene por qué ser meramente retórica: —El Señor responde, ¿y no iré a los gentiles? A la voz de un discípulo mío se convierten en altares las aras—. Puede estarse justificando del mejor modo posible la actitud pragmática de un «discípulo» concreto al convertir, frente a una posible actitud radical de destruir. Iñíguez plantea una pregunta muy cercana a lo que tratamos, «¿no pudo el altar del s. V motivar un culto idolátrico?» (p. 90). Es cierto, y más aún si en realidad se trataba de un ara pagana. Contesta su pregunta aceptando la existencia del peligro, pero negando la caída en él dado que tanto el altar cristiano como el pagano carecían de simbolismo. Sin entrar a fondo en el tema podemos decir que esta contestación no parece la más adecuada. El altar cristiano, desde su misma esencia pétrea está lleno de simbolismo. El propio Iñíguez se contradice cuando acepta «que desde la mitad del s. IV por lo menos poseyeron las iglesias altares consagrados, cargados de simbolismo» (p. 58). No hace falta que recojamos más citas sobre el simbolismo del altar.

El segundo texto elegido pertenece al siglo siguiente, a fines del VI y se trata de la carta 76 que Gregorio Magno dirige al abad Melitón con lo que debe recomendar al obispo Agustín sobre la cristianización de los anglos (fechada en 15/XI/597, IÑÍGUEZ, p. 303):

> «... decidle (a Agustín) ... sobre el tema de los anglos ... que los lugares sagrados no deben ser destruidos en absoluto, entre esa misma gente, pero deben ser destruidos los ídolos que en ellos haya. Que bendiga agua y la asperja en los mismos lugares sagrados, que construya altares, que ponga reliquias, porque, si los mismos lugares sagrados están bien construidos, es necesario que olviden el culto al demonio, cambiándole en reverencia al verdadero Dios y concurriendo a los lugares que les son más familiares según acostumbraban», recomendando luego que se cambien los sacrificios de muchas ovejas en convites sagrados a celebrar «en el día de la dedicación o del natalicio de los santos mártires cuyas reliquias están allí colocadas ... cerca de las mismas iglesias en que fueron trocados los lugares sagrados (paganos)».

Evidentemente el tono del texto es diferente al anterior. Se trata de una norma de actuación dada para un territorio «de misión», en proceso de cristianización, lo cual ofrece un contraste de interés para los testimonios españoles. Una orden por otra parte compleja, donde se intenta

atender a la vez a condicionantes que, con una terminología moderna, podríamos llamar etnológicos, psicológicos, litúrgicos y teológicos, y concretar todo ello en un programa de acción muy definido (no destruir los lugares sagrados, destruir los ídolos, bendecir y asperjar agua, construir altares, poner reliquias, determinar unas fechas festivas con advocaciones concretas, cambiar los sacrificios en convites y los lugares en iglesias). Debemos suponer que Gregorio Magno conoce precedentes o experiencias en qué basarse para el programa que propone a Agustín.

Este texto merece un análisis más profundo que el que le podemos hacer, justamente por la complejidad que presenta. Por de pronto en su fondo encontramos la misma contradicción entre destruir/no destruir, entre el peligro idolátrico y el conocimiento del verdadero Dios a través de unas costumbres familiares evidentemente idolátricas para un cristiano. La contradicción sólo se resuelve haciéndola evidente, destruyendo ídolos y a la vez cambiando lo que se puede, cambiando hasta un cierto límite.

De ahí el detalle de interés de ordenar bendecir con agua y asperjarla en los lugares sagrados. Porque podría enlazar un ritual de exorcismo con el ritual de consagración de la iglesia y de los altares. La exorcización de los lugares paganos pudo tener su reflejo en la creación y fijación del rito de la *lustratio* en la consagración de iglesias y altares, como ya propone RIGHETTI (II, pp. 1.050-1.051. Agradecemos a JOSÉ BUENO el habernos llamado la atención sobre este punto y otros de nuestro trabajo). Todo ello viene de nuevo a dar contestación a la pregunta que antes recogíamos de IÑÍGUEZ[1].

---

1 Algunas anotaciones de RIGHETTI (1956) se nos habían escapado y sólo una repetida lectura nos ha hecho darnos cuenta de ellas. Parece que confirman algunas de nuestras opiniones.

Respecto al texto de Gregorio Magno a Melitón y Agustín, RIGHETTI (p. 1.057) recuerda que el agua lustral a partir del s. XI pasó a ser llamada *agua gregoriana*, en referencia a la recomendada por Gregorio para la consagración y reconversión cristiana de esos recintos idolátricos.

Otras dos anotaciones de RIGHETTI (pp. 1.156 y 1.061) inciden en lo mismo y se relacionan además con otros temas tratados en nuestro texto. El que el obispo escriba el abecedario sobre las bandas de ceniza cruzadas diagonalmente sobre el pavimento de la iglesia, en su consagración, representa para este autor una reminiscencia clásica del augurio que determina los confines del suelo sagrado. Esta escritura, como la lustración, se repite en las paredes de la iglesia y en los dinteles de la puerta de entrada que, como recuerda Righetti, es la proclamación de que «Satanás» ha abandonado el edificio, en su función exorcista. Y, finalmente, la unción con crisma y la oblación de incienso en el centro y en las esquinas de la mesa del altar, en la misma ceremonia, de la que dice que «se consuma como el holocausto antiguo», aunque debe referirse al judaísmo y no propiamente a una costumbre pagana.

Ambos actos están directamente en relación con las inscripciones en los dinteles, como el de Cabrela (Odrinhas; *infra* p. 17) y con la erección de los altares y el depósito de las reliquias en sus sepulcros o *loculi* (*infra* pp. 19 ss.) y las recoge perfectamente el *Ordo* hispánico de Narbona para la consagración de iglesias: 1g, el pontífice hace el signo A + Ω sobre el dintel del edificio; 5, entonces empieza el pontífice desde el ángulo izquierdo de oriente a escribir por el pavimento de la iglesia con el báculo el abecedario, hasta el ángulo derecho occidental. Luego empieza del mismo modo desde el ángulo derecho oriental, escribiendo el abecedario, hasta el ángulo izquierdo occidental de la basílica; 18, vierte aceite sobre el centro del altar haciendo una cruz y sobre las cuatro esquinas igual haciendo una cruz; 20-23 y ss., repite por tres veces la crismación e incensación del altar. (GROSS, pp. 329-334, fechado en la primera mitad del s. IX; adecuación del rito hispano-romano al carolingio).

No deja de llamar la atención que las «piedras» recogidas por nosotros formen parte unitariamente de estos actos centrales de la ceremonia de consagración. Tanto que nos preguntamos si los umbrales o barroteras de suelo de los canceles no formarían parte también de ellas, aunque no aparezcan explícitadas. Quizás las dudas respecto a la situación oculta en que quedaban algunos de estos elementos tras la ceremonia (como las aras con *sepulchrum*, enterradas en el suelo; o las inscripciones en los muros, ocultas por los enfoscados; *infra*, pp. 23 y 13) tomen más sentido si ganan importancia en la propia ceremonia de consagración.

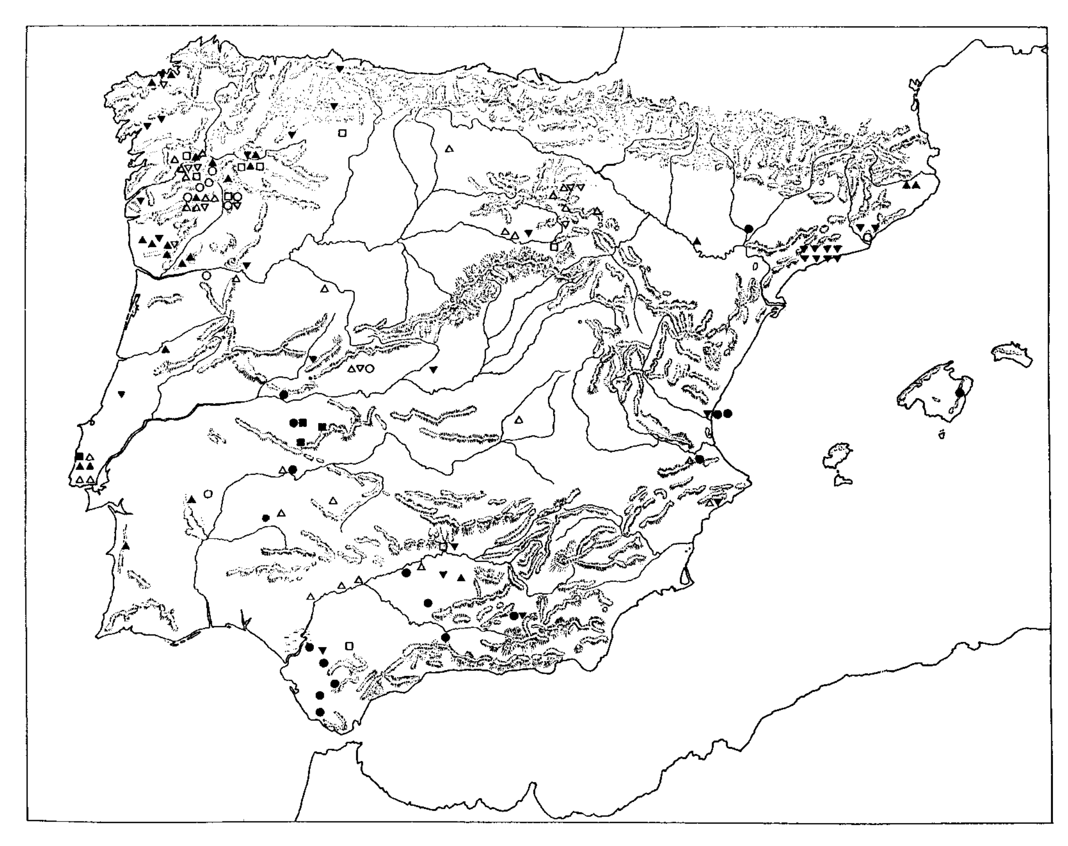


FIGURA 1. Mapa con la distribución de materiales romanos reutilizados para el culto cristiano.
● Pies de altar de épocas de transición y visigoda (ap. 1. 14).
■ Dintel y umbrales de cancel (ap. 15-18).
○ Pies de altar de fecha visigoda dudosa (ap. 19-23) y mozárabe (ap. 24-27).
□ Pies de altar de fecha medieval y moderna (ap. 28-37).
▲ Pies de altar de fecha indeterminada (ap. 38-60).
▼ Pies de altar dudosos (ap. 61-92).
△ Pilas de agua bendita (ap. 93-127).
▽ Pedestales de crucero, petos, cepillos y descansaderos (ap. 128-139).

No queda clara la idea de transformar altares paganos en altares cristianos. A pesar de que una lectura interesada pudiera deducirlo así. Al contrario, la orden es de «construir» altares y de «poner» reliquias, se supone que en los nuevos construidos. Tampoco queda claro si el trueque del lugar pagano en iglesia presupone también la transformación de un edificio de culto pagano, aunque eso parece que es lo que quiere decir el texto. Ambas transformaciones son las que nos documentan los hechos arqueológicos.

Finalmente queda, aunque se sale de nuestro interés actual, la transformación de la ceremonia del sacrificio pagano en una ceremonia paralitúrgica cristiana, el convite, a celebrar en el día de la festividad del santo. Como en el caso anterior, tampoco se especifica concretamente la

coincidencia específica entre los días de la festividad pagana y de la cristiana, lo que habría sido una noticia de interés para relacionar con la cristianización de las dedicaciones paganas de los lugares.

El que podríamos llamar «componente etnológico» de este texto puede hacernos reflexionar sobre un aspecto del cristianismo que solemos pasar por alto. Si observamos las fiestas cristianas que congregan mayor número de personas, vemos que son aquéllas con un claro substrato pagano, como las procesiones y romerías cristianizadas supuestamente. Tenemos que comprender que en muchas ocasiones esta situación no es nueva (Palomero), sino heredada, cuyos orígenes están en los tiempos que estudiamos y son fruto de una política eclesial que, como vemos, es capaz de conjugar un corpus doctrinario muy rígido con una práctica que se convierte en actuaciones que también parecen muy rígidas pero que en el fondo son muy pragmáticas. La contradicción es bajo este punto de vista, más aparente que real.

Otros testimonios confirman lo que nos dicen los textos anteriores. Gregorio de Tours, en la segunda mitad del s. VI, cuenta las ceremonias que se desarrollaban en el lago Saint Audeol: El pueblo se transladaba al lago en carretas para la fiesta que duraba tres días, llevando como ofrendas ropa blanca, prendas de vestir, hilo de lana y comida. Al cuarto día estallaba una fuerte tempestad seguida de lluvia. Un sacerdote, Partenio, después de haber intentado en vano convencer a los campesinos de que renunciaran a aquella ceremonia pagana, levantó una iglesia a la que acabaron por llevar las ofrendas destinadas al lago.

Más interés tiene para nosotros el testimonio de Valerio del Bierzo, por ser español y por tratarse de la segunda mitad del s. VII (muere en 695), ampliándonos el arco cronológico. Cerca de Astorga, la población local daba culto a un altar pagano colocado en la cumbre de una alta montaña. Al parecer por una reacción espontánea, el pueblo cristiano, según opina THOMPSON (p. 352), destruyó esta «probosa obscenitas» y construyó en su lugar una iglesia dedicada a S. Félix mártir (DÍAZ MARTÍNEZ, p. 28).

Podemos aún aducir otros testimonios, aunque se aparten algo de nuestro interés concreto. Varios de ellos hacen referencia a altares no consagrados o que no poseen reliquias, pero no queda claro si están en relación con altares paganos o, al menos, con costumbres paganas. Citemos sólo el Concilio de Cartago (año 438) que ordena demoler por el obispo los altares «constituidos por todas partes, por los campos y por los caminos, como memorias de los mártires, en los cuales se pruebe que no se esconde ningún cuerpo o reliquia de los mártires» (IÑÍGUEZ, p. 292). Llama la atención en él la dispersión geográfica que denota el «por todas partes» y su carácter rural.

La disposición imperial carolingia 431, recogida en la colección del diácono Benedicto (siglo VIII), prolija y de largo desarrollo, prohibe celebrar misa en lugares ilícitos y no aptos, como fuera o lejos de las iglesias consagradas o en otras casas o altares que los consagrados, o en las viviendas o en las casas no consagradas, o en un camino situado lejano a la iglesia, o en cualquier lugar (IÑÍGUEZ, pp. 349-351). En este texto la referencia a un precedente pagano apenas queda intuido en la frase «ha de ser comunicado al pueblo que no (intenten) convencer a los sacerdotes para que canten la misa en esos predichos lugares ilícitos».

Frente a estos testimonios que, de un modo más o menos seguro, hacen referencia a la existencia de lugares relacionados con elementos de culto pagano cristianizados parcial o totalmente y al mismo proceso de esa cristianización, podemos presentar el grupo formado por los textos de los concilios hispánicos en contra de la idolatría. Se trata de los conocidos de los Concilios Braga II, 572, canon I; Toledo III, 589, canon 16; Narbona, 589, canon 14 sobre

ceremonias detestables celebradas los jueves consagrados a Júpiter, «fuera de las festividades que caigan en dicho día de la semana», festividades que nos recuerda el refrán: los «tres jueves en el año que relumbran más que el *Sol*, Jueves Santo, Corpus Christi y el día de la Ascensión» [2] y por otra parte la mayor abundancia de aras dedicadas a Júpiter entre las transformadas en altares cristianos (ap. 5); Toledo XII, 681, canon 11, «a los que veneran a las piedras»; y Toledo XVI, 693, canon 2 (VIVES, 1963) [3].

Estos textos parecen marcar una oposición respecto a los textos anteriores, preferentemente por su carácter únicamente anti-idolátrico. Frente a ellos optamos por relacionarlos con la anterior pregunta de Iñíguez. Estas prohibiciones, ¿no debe suponerse que van también contra las aras paganas y por tanto contra su reutilización cristiana? Resulta curioso que mientras se están convirtiendo en altares cristianos las aras paganas (como luego veremos), por otra parte se prohiba severamente venerar las piedras. El valor jurídico de estos textos es probablemente el que obliga a que solo se ofrezca en ellos la vertiente represiva, sin que aflore la pragmática. Según estos textos en el s. VII la «idolatría» está aún arraigada en Hispania y las Gallias, básicamente como «sacrilegio» de esclavos y de ámbito rural, pero no únicamente. Su carácter rural quizás deba ponerse en relación con los indicios que en este sentido aportaban los textos anteriores. No debemos perder de vista la relación que puedan tener estos textos con el tema concreto de las aras, aunque sea difícil plantear en qué grado.

SOTOMAYOR supone respecto a estas citas que no representaba un problema pastoral para la Iglesia, sino sólo una «cuestión de orden público» y por eso entraba en la competencia del juez y del obispo (1982, p. 662). Esto nos parece lógico si solo nos referimos a los Concilios, textos de valor jurídico, pero hemos visto los testimonios anteriores donde el paganismo se trata desde una perspectiva eminentemente pastoral. Y falta por valorar los datos arqueológicos, que pasamos a ver a continuación, como posible indicio de una preocupación pastoral. Sotomayor termina preguntando si «existen datos suficientes para medir la verdadera importancia del paganismo en la España visigoda», para contestarse negativamente: Veamos si el contraste arqueológico se ajusta a ello.

2. TESTIMONIOS ARQUEOLÓGICOS

Es de todos conocida la reutilización de material romano en los edificios de culto cristiano. Desde sillares, molduras e inscripciones usados como material constructivo de los muros, hasta la de fustes y capiteles reutilizados más como elementos decorativos que constructivos, o la de elementos paganos usados para construir elementos litúrgicos, especialmente altares. Los ejem-

---

2 JOSÉ BUENO nos advierte, con razón: «Nada tienen que ver con el Júpiter-jueves: el primero y el tercero tienen un fundamento histórico, mientras que el Corpus es medieval y se eligió un jueves por su relación con el jueves *in coena Dni.*, es decir el Jueves Santo... se presta al equívoco y a entenderlo como una ratificación del tema Júpiter-jueves».

3 MARTÍNEZ (1972) recoge y analiza estos textos, sin que exista referencia a las asimilaciones de carácter material que estudiamos nosotros.

Por otra parte, refuerza la idea de que, en época visigoda, «oficialmente» sólo se reconocía la represión del paganismo, residual o no, y no se reconocía que se intentaba asimilar de otros modos. Pensamos que probablemente este reconocimiento no existió porque no podía ser fácilmente aceptado. Esta idea puede estar en relación con el punto 4 de nuestras conclusiones (*infra*, p. 25 de nuestro texto).

plos son tantos que no podemos referirnos aquí a todos ellos. No podemos nada más que hacer un desbroce del tema. Somos conscientes de que los datos que aportamos son los conseguidos un tanto al albur, en un tiempo limitado. La redacción de los apéndices nos ha servido de guión y sirve de resumen (V. mapa). En ellos citamos centenar y medio de elementos romanos (la gran mayoría inscripciones) que han sido reutilizados sólo como elementos de la liturgia cristiana. Estamos convencidos de que este número puede multiplicarse fácilmente.

Sin embargo no podemos dejar de relacionar entre sí estas dos primeras apreciaciones. El tema no es fácil, como veremos. Y a esta dificultad puede deberse el que, a pesar del alto número de ejemplares que existen, sean tan pocas las referencias a ellos y la falta de su estudio.

2.1. **La problemática**

Podemos dividir en tres los temas de análisis y su problemática. Uno primero es el del *uso*, el de dilucidar la relación existente entre unos y otros usos romano/paganos y los usos cristianos.

Otro segundo es el *cronológico*. Nada más iniciar el contraste entre unos y otros usos, surge la pregunta de cuándo. No son muchas las piezas que nos fechan el momento de la reutilización, de la reconversión de uso, ya sea inmediata o separada por un vacio temporal de abandono (ap., grupo 1, 40 piezas). Pero es que esta reconversión no sólo se da en época antigua. Según la lógica histórica, los centros de culto paganos se convertirían en cristianos en el s. IV (GARCÍA MORENO, pp. 314-315; DÍAZ MARTÍNEZ, p. 27), pero las evidencias arqueológicas o no existen o no se han recogido aún para las fechas más antiguas en nuestro país. Sin entrar ahora en este problema, nos quedamos sólo con la evidencia de que hasta en los momentos actuales se está dando esta reconversión (ap., 29-37). Por tanto debemos también suponer que las motivaciones para estas reconversiones han tenido que ser variadas y han tenido que evolucionar a lo largo de todo este tiempo, más de mil trescientos años.

El tercer problema es el *geográfico*. La propia recogida no aleatoria de piezas y la ausencia de fechas seguras impiden asegurar la geografía de la reconversión. De hecho, por hoy, cada pieza es un problema que casi necesita analizarse con lupa y aún no estamos en momento de hacer generalizaciones.

Los datos que tenemos son sólo válidos, en el mejor de los casos, para los particulares, regionales. Quizás nuestras conclusiones, por ej., sean válidas para la zona de Orense, pero no tenemos ninguna seguridad de que se puedan extrapolar *sensu estricto* a las provincias limítrofes, ni siquiera para la zona de Braga. En otras ocasiones valen para puntos temporales, como puede que para el arco cronológico 630-675 en la Bética (ap. 1 a 5 y 8 a 10), pero no tenemos indicios de cuántas de las piezas no fechadas se reconvertirían ya a mediados del s. VII, o antes o después (ap. 38 a 92).

– La fecha de transformación del centro de culto pagano

De los primeros edificios cristianos que reconvierten edificios de culto paganos apenas tenemos testimonio en la Península. GARCÍA MORENO (pp. 314-315) cita tres, en Carmona, Mataró e Idanha-a-Velha. BARRAL (pp. 113-114) añade a ellos con dudas la catedral de Tarragona y Vich y termina asegurando que esta sustitución no es tan frecuente como lo que

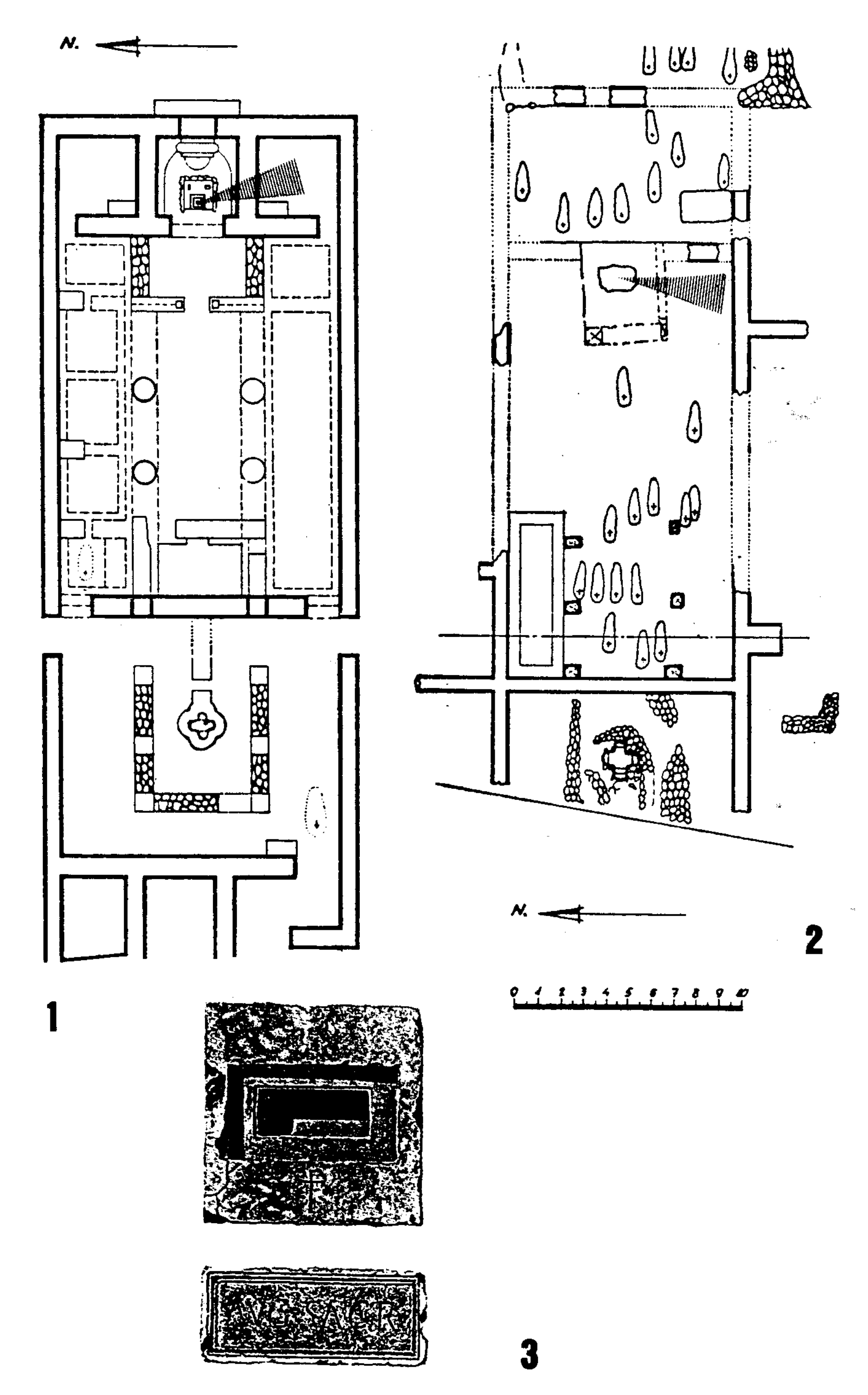


FIGURA 2. 1 y 2, basílicas de Son Peretó y Sa Carrotxa, puerto de Manácor (Mallorca). Según Palol, 1967; 3, pie de altar de Mérida, ap. 11, según Cruz Villalón, 194 y Amador de los Ríos.

se ha venido diciendo. Estamos por lo tanto ante una opinión de alguna manera similar a la de SOTOMAYOR (1982, pp. 639-640) cuando critica la demasiada importancia que se da a la perduración pagana.

Quizás debamos hacer una distinción entre este fenómeno en la ciudad, donde parece que la sustitución no es tan frecuente (o nos es desconocida), y el campo. Quizás en el medio rural la transformación del centro de culto pagano sea más corriente. Las referencias literarias antes expuestas apuntarían en esa dirección.

En un reciente trabajo, PALOMERO propone la estrecha relación que existe a su parecer entre los centros de culto rurales actuales, ermitas y romerías, y las vías romanas y yacimientos arqueológicos romanos. Su estudio y recogida de datos se refieren a la provincia de Ciudad Real, aunque también hace referencia a datos de autores franceses. Otros datos, aportados por GONZÁLEZ GOUGIL sobre la religiosidad gallega, también pueden apoyar la hipótesis de una mayor incidencia de esta transformación en el ambiente rural.

Ahora bien, el propio PALOMERO llama la atención sobre la necesidad de un análisis meticuloso de cada caso. Él mismo expone algunos casos en que la transformación ha ocurrido en época medieval y moderna, por lo que, al menos, debemos poner en entredicho la transformación directa paganismo-cristianismo, hasta que no se demostrara la perduración del paganismo hasta estas fechas tan adelantadas.

Lo mismo podemos decir nosotros respecto a las transformaciones materiales ocurridas en estas fechas modernas (ap., 28 a 37: 1.147; XV-XVI; 1680; 1751; fines s. XVIII; 1860; s. XIX; «luego»; «actualmente»; y 1972). De algunas de estas transformaciones podemos dudar como modernas. Podría tratarse de actuaciones meramente conservadoras que repiten o remozan lo que se han encontrado. Así ocurre con ap. 28, de *S. Mamede de Urros*, cuando aproximadamente en el s. XVII recolocan el ara consagrada en el año 1147. Podemos plantear la duda de si en el s. XII hicieron lo mismo, pero esta duda no posee ningún dato en que basarse. El ap. 32, de *Vilanova de Trives*, la hemos incluido por que el tablero que sostiene puede fecharse tipológicamente en los siglos XV-XVI a título casi didáctico, pero es evidente que el primer uso del ara pudo efectuarse mucho antes y que el tablero sólo fecha una «restauración», aunque de ello tampoco tengamos dato alguno para certificarlo. No salimos de las hipótesis. La ap. 37, de *Torreblacos*, se trata de una reforma. Un «ara» cristiana consagrada, lógicamente debe o puede continuar con el mismo uso. Así la de Torreblacos pasa de estar debajo de un altar lateral a ser pie del altar mayor en 1972. Lo mismo pudo ocurrir con otras (ap. 35, 29 y 34). Otras es evidente que fueron cristianizadas en fecha moderna, documentándose con suficiente seguridad que existió una larga ruptura entre el uso pagano y el cristiano y que por lo tanto no existe entre ambos continuidad (ap. 30, 31, 33 y 36).

Estos casos los consideramos los de mayor interés, justamente porque nos documentan las dos posibilidades. Nos aseguran que la reutilización de inscripciones paganas para un uso cristiano puede darse en cualquier fecha, desde «época de transición» hasta el s. XX y exista o no exista una solución de continuidad entre ambos cultos. Pero apenas nos dicen si detrás de la transformación de la inscripción romana está también la transformación de todo un centro de culto o de un núcleo de población pagano.

– El caso medieval gallego y bracarense

Un caso concreto de cronología es el del grupo gallego y bracarense con sus evidencias de

transformaciones efectuadas en plena Edad Media en *S. Mamede de Urrós* de 1147 (ap. 28); *Mixos* (ap. 26) y *Sta. Mariña de Asadur* (ap. 27). Algunos otros podrían haber sido reutilizados en esta fecha. Nos referimos al argumento de DOS SANTOS, LE ROUX y TRANOY (5 y nota 1) respecto al grupo de Braga (ap. 92), cuando resaltan como hecho significativo la relación entre aras romanas e iglesias y capillas románicas. Es de lamentar que no sean más explícitos a la hora de documentar en qué circunstancias concretas se da esta relación.

Efectivamente, hay que analizar con mucho cuidado, como de hecho dicen estos autores, qué tipo de relación concreta existe entre inscripciones e iglesias. Quizás nuevos datos lo aclaren en el futuro.

Mientras podemos plantear tres hipótesis alternativas para explicar este caso que, tampoco debemos perder de vista que se extiende a otras zonas geográficas (por ejemplo el caso de Tarragona, ap. 76-82). Una, la existencia previa de un número suficiente de edificios visigodos con aras romanas reutilizadas que fueran reconocidas y recuperadas por los reconquistadores en los nuevos edificios románicos. Segunda, se trataría de una costumbre eclesiástica de raíz visigoda, pero activada por los reconquistadores, según la cual cada vez que se consagrara una nueva iglesia o un nuevo altar se colocarían aras paganas o inscripciones romanas como pie o núcleo del altar. Finalmente, no debemos olvidar que quizás las inscripciones pueden haberse recogido en otros momentos depositándose en las iglesias por una concepción cuasi mágica, conservadora o erudita, según clase o grupo social y fecha.

– Algunas causas posibles de la transformación

Debemos aceptar que existen otras razones para la cristianización de estos elementos paganos, aparte de la ya conocida por los testimonios literarios de facilitar la cristianización de una sociedad pagana transigiendo o transformando, en vez de borrando o destruyendo lo anterior para partir de cero.

GARCÍA ROMERO al presentar la de *S. Pedro de Soandres* (ap. 55) explica que no es de extrañar la reutilización pagano/cristiana, pues, a la postre «en la cruz en que fue inmolado Cristo, muchos otros antes que él habían sido sacrificados ya». Aunque las víctimas se diferencian radicalmente (criminales e ídolos frente a santo y Cristo) las aras como instrumento de sacrificio son idénticas y una vez más consagradas. De acuerdo con esta idea podemos interpretar la cruz que decora las de arte visigodo como signo de esta identidad entre el ara y la cruz como instrumentos de inmolación. Este apunte de explicación también debe ser analizado para poder aceptarlo o rechazarlo y además ver en qué momentos y ambientes culturales pudo ser esgrimida. Por ahora nos parece una explicación plausible que permitiría cristianizar sin ninguna otra causa aparente un ara pagana.

Pero podemos aducir otras. Al tratar este tema respecto a los petos, BARRIOCANAL (pp. 19-21 y 71) rechaza de plano el que los petos sean la cristianización de una costumbre romana, en contra de LEITE DE VASCONCELOS y CORREIA. Concretamente rechaza la relación entre su tipo D y los edículos romanos, considerando que la forma del edículo surge espontánea ante una necesidad religiosa y una necesidad física de defenderse del clima, en contra de la opinión de RISCO, LÓPEZ CUEVILLAS y LORENZO FERNÁNDEZ, que abogan por una imitación-continuidad de raíz religiosa romana.

Deja abierto, sin embargo, que sean los cruceros los «más directos sucesores de todo el cúmulo de *connotaciones ancestrales* de las encrucijadas». Esta frase nos parece muy expresiva

(amén de contradictoria en sus términos). En muchas ocasiones puede que la necesidad psicológica, religiosa o teológica de una sociedad humana, sea la que fuerce actuaciones que parezcan luego desde nuestra óptica la mera cristianización de una costumbre pagana. PALOMERO parece apuntar también esta posibilidad. La existencia de una cueva o de una fuente, de una vegetación excepcional, de un cruce en los caminos,... puede suponer la lectura de ese lugar como «sagrado» por necesidades religiosas paganas o cristianas determinadas, al margen de la relación paganismo-cristianismo o del oportunismo cristianizador. Poniendo un ejemplo, no parece lógico suponer *Fátima* resultado de la cristianización de un lugar de culto pagano sólo porque hoy se den en ella los caracteres típicos: lugar ubérrimo, culto a la fuente o al agua; culto al árbol; edículo, quizás como culto a las piedras; culto al fuego; y ciclo cronológico natural. Otro ejemplo, BARRAL (pp. 113-114), después de asegurar que la sustitución de «edificios públicos no cristianos» por iglesias no es tan frecuente como se ha dicho, parece dejar abierta la posibilidad de que la catedral de *Tarragona* se coloque sobre el templo romano por estrategia urbanística, por «la voluntad de política religiosa de construir la catedral enfrente del foro».

Haciendo aquí un resumen podemos decir que la reutilización de elementos de culto pagano para el culto cristiano puede haber ocurrido por muchas razones. Antes de aducir razones apriorísticas debe analizarse cada caso por separado para lograr separar horizontes homogéneos. La reutilización para altares cristianos de inscripciones paganas deben tener en cualquier caso una razón teológica, litúrgica o religiosa, como puede ser la de reutilizar el uso y el instrumento del sacrificio, algo que por otra parte sería más evidente para una mentalidad pagana. Pero no podemos generalizar que todas ellas se reutilizaron en época antigua (paleocristiana-visigótica) o que todas ellas presuponen un caso de perduración del paganismo o de paganismo residual hasta el momento del cambio, ni que supongan la cristianización directa de una costumbre pagana. Debemos aducir más razones[4].

2.2. Edificios cristianos de época visigoda que se suponen indicio de cristianización directa de un centro de culto pagano

Pongamos ahora otros ejemplos contrapuestos a los anteriores. De todos es conocido el alto número de inscripciones dedicadas a Endovélico aparecidas en los muros de la desaparecida iglesia de *S. Miguel de Mota* que han hecho pensar de inmediato en la cristianización de un santuario pagano y que analizaremos con detalle a continuación. En el polo opuesto citaremos sólo el caso de la parroquia de *Caleruela* (Toledo) donde aparecieron al hacer obras sendas inscripciones dedicadas a Júpiter y Ataecina y que a nosotros nos sirvieron para paralelizar con el caso de *Santa Lucía del Trampal*, a su vez parecido al de Mota (CABALLERO, 1987, p. 65; CORTÉS y otros). Muchas iglesias, que no paramos a considerar aquí, conservan elementos romanos, no sólo como elementos constructivos, sino formando parte de sus

4 No hemos citado, por parecernos obvia, la causa meramente utilitaria, sin razón litúrgica o religiosa aparente. Un ejemplo sería el tablero de altar supuesto de la basílica funeraria? de Ampurias (Gerona; PALOL, 1957-58; ap. 18.2). La reutilización de un relieve romano en este caso no parece que tenga ninguna connotación religiosa sino sólo la práctica de adecuación a una forma y medias predeterminadas.

FIGURA 3. 1 y 3, recinto funerario de Alconétar (Cáceres), ap. 12, según Caballero, 1970; 2, basílica de Villa Fortunatus, Fraga (Huesca), ap. 14, según Duval, 1982.

suelos, de sus escalones, o simplemente recogidos en sus atrios, casi con la función de una «logia» museística [5].

Aquí sólo vamos a referirnos a los casos de época de transición y visigoda que tienen ciertas semejanzas con el de Mota, dejando de lado el otro gran número de casos. Sobre los primeros debemos señalar dos circunstancias. La primera es la aparente mayoría de casos de época visigoda, como veremos, frente a los de transición y paleocristianos, aparte de cierto cambio cualitativo. Parecen reforzar la hipótesis de una acentuación de la reutilización en época visigoda y no en la paleocristiana y de transición. GONZÁLEZ (pp. 663-669) al recoger los argumentos de las fuentes escritas llega a proponer que en esta época más avanzada hubo un incremento del número de paganos, aportados con la llegada de los bárbaros.

Por otra parte con los edificios que ahora veremos no nos encontramos estrictamente ante una reutilización de edificios, sino sólo de unos materiales, lo más de un lugar y con dudas. Al menos falta comprobar fehacientemente lo primero. No parece que en la Península se reutilicen, según los documentos materiales, los edificios, lo que de algún modo es indicio de una cesura entre el uso pagano y el uso cristiano, aunque a primera vista parezca que se da la relación de continuidad entre ambos.

Quizás aparezcan algunos casos menores, como el que presenta RIVAS (1972) de la capilla de *S. Xiao de Sta. Mariña de Fontefria* (Orense), donde una iglesia visigoda reaprovecharía un edículo dedicado a los lares viales, según deduce este autor del análisis de sus muros (ap. 109).

– El modelo Mota, Postoloboso y El Trampal

Los tres ejemplos que parecen más evidentes ofrecen a primera vista unas características que presentamos primero como modelo. Se trata de la hipótesis más cercana posible al texto antes aducido de *Gregorio Magno*. Vendría a ser el caso arqueológico paralelo al texto escrito. Al final veremos hasta qué punto el modelo arqueológico puede ser aceptado. Las notas [6] que parecen presentar estos edificios y que piden su contraste, son éstas:

---

5 No podemos dar como indicio de cristianización la mera presencia de materiales reutilizados en cualquier época, y ya vemos lo abundantes que son. Cuanto más moderna es la evidencia, más difícil es la demostración (no decimos imposible).

Por ello dejamos de lado testimonios como los de LUCAS y VIÑAS (1977) para la «villa» romana de Águilafuente, Segovia, en el lugar de la ermita de Santa Lucía; y los materiales romanos en las paredes de la iglesia románica de S. Juan de Águilafuente.

Y por ello tampoco deberíamos citar la casi desconocida ermita de Santiago en Alburquerque (Badajoz), dada a conocer por BUENO (1973). Es otro ejemplo de iglesia construida con sillería romana, en cuyas cercanías recoge dos inscripciones, una dedicada a (Júpiter E) aeco y un ara anepígrafa. Supone la iglesia del último tercio del s. VI, lo que, sin poderlo confirmar, se puede aceptar por cierta semejanza constructiva con el Trampal y por su friso de sillares con arcos de herradura gemelos que decoran la parte baja del ábside, evidentemente pre-románicos, aunque para nosotros de difícil encuadre.

Igual ocurre, finalmente con algunos edificios romanos reutilizados como iglesias, pero de fecha indeterminada. Así los sepulcros «turriformes» de Sta. Eulalia, Almonaster la Real (Huelva), que forma su ábside; y la ermita abandonada al S. de Plasencia (Cáceres) que utiliza una «aedicula» (JIMÉNEZ, 1975).

6 Estas notas parecen darse en el «santuario ibérico de La Luz», Verdolay (Murcia). RUIZ BREMÓN, 1988, califica de «curioso» el «que en los dos lugares citados se localicen sendas ermitas»: eremitorio de los Hermanos de la Luz, con un manantial recientemente desviado dentro de la ermita, y ermita de S. Antonio el Pobre, donde en 1794 se hallaron «ídolos» en sus zanjas, supongo que de cimientos. Es un lugar privilegiado por la Naturaleza, de una imponente altura, con fuente, cuevas y bosque sagrado.

1. Ubicación en un accidente geográfico que pudo estar sacralizado: fuente, monte, terrenos ubérrimos.
2. Aparición de abundantes inscripciones, la mayoría religiosas y dedicadas a un sólo dios.
3. Uso de esas inscripciones en los muros de segura cronología visigoda.
4. Evidencia de que el edificio cristiano se construye *sobre* el pagano.
5. Reutilización de un ara pagana, dedicada al dios del lugar, como ara o pie de altar cristiano.
6. Posible cambio de la dedicación pagana por la advocación cristiana. Existencia de otros elementos de carácter ritual paralitúrgico, supersticioso o etnológico/religioso.

El ejemplo que parece ajustarse mejor a este modelo, redactado *a posteriori*, es el de *S. Miguel de Mota* (Alandroal, Portugal. ALMEIDA, pp. 119 y ss.), lamentablemente hoy desaparecido, que se situaba sobre un alto cerro y junto a una fuente de agua milagrosa (VEAS y SÁNCHEZ SANTOS), donde al parecer se reutilizaron abundantes materiales en la construcción visigoda, esculturas y cipos epigráficos y anepigráficos y donde se dice que previamente existía un templo o *thesauros* con *aedicula* (V. resumen de la argumentación en BLÁZQUEZ, 1962, pp. 147 y ss. y 1975, p. 95). A ello añadamos que una de las aras de Endovélico está transformada en ara o pie de altar cristiano (ap. 41). ALMEIDA supone, con otros, que allí existía un santuario pagano transformado en iglesia, lo que hoy es de imposible comprobación directa y el único argumento para suponerlo es la presencia de los materiales citados. Podemos preguntarnos si también poseemos la cristianización de la dedicación pagana Endovélico, por la cristiana de S. Miguel (su fiesta el 29 de septiembre, en las cercanías del equinoccio de otoño). Ambas figuras coinciden en su carácter eminentemente funerario (BLÁZQUEZ, loc. cit. PÉREZ DE URBEL, III, pp. 726 y ss., considera a Miguel psicagogo, ángel conductor de los muertos y supone que los templos de Mercurio se cristianizaron bajo su advocación).

Los otros casos no parecen tan seguros como el de Mota. *S. Juan de Postoloboso* (Ávila) se coloca en un lugar fértil y excepcional (FERNÁNDEZ GÓMEZ, p. 230). Los muros de la actual ermita conservan nueve inscripciones y de su alrededor proceden otras diez, la mayoría dedicadas al dios Vaelicus o Velico. FERNÁNDEZ GÓMEZ supone que las primeras se colocaron allí «en la última reconstrucción» (p. 209) de la ermita, la cual, según su detallado estudio, tuvo al menos tres reconstrucciones (pp. 255-256), a comienzos del s. XIII, a comienzos del XVI y antes de comienzos del XVIII. Supone que pudieron ser utilizadas en cualquiera de ellas y, lógicamente, en la construcción visigoda o previsigoda.

Con sus excavaciones arqueológicas no consiguió descubrir los posibles elementos constructivos del centro de culto pagano, por lo cual propone tres o cuatro alternativas: que no necesitara un edificio; que no se ubicara allí mismo o que estuviera en las cercanías inmediatas de la iglesia, en un lugar desconocido por hoy; y que fuera destruido totalmente por las sucesivas construcciones y reconstrucciones.

Postoloboso ofrece también, como Mota, un ara cristiana o pie de altar que reutiliza un ara pagana de epígrafe borrado que no dejó de ser utilizado aunque lo fuera luego para pila de agua bendita y cepillo (FERNÁNDEZ GÓMEZ, p. 224, n.º 11, lám. 21, ap. 19, 105 y 128).

La posibilidad de una cristianización de la dedicación pagana es más difícil de definir, dado primero la duda de si fue S. Juan y no S. Bernardo la advocación primitiva y de qué S. Juan se trataba (sus fiestas, para el Bautista el 24 de junio, en el solsticio de Verano y el 29 de agosto; para el Evangelista, el 27 de diciembre en el solsticio de invierno). De aceptar la relación

Endovélico/Vélico (?), podríamos esperar que las fiestas cristianas fueran también de fecha concurrente en Mota y Postoloboso, lo cual no parece ocurrir.

Sí parecen darse, en cambio, indicios de perduración pagana: la ceremonia supersticiosa contra el mal de rabia en los perros (id. p. 258) podría relacionarse con la propuesta de significado vélico/vailos = Postolobos/lobos (id. pp. 228 y 231) y el carácter funerario de Endovélico/Vélico (?) y del lobo/perro (?). Para aceptarlo debemos, además de resolver los problemas intrínsecos vistos, resolver la dificultad que supone que este «carisma» se le suponga al santo local Bernardo, actual advocación de la ermita, de origen medieval. Para relacionar la supuesta pervivencia para-ritual con la dedicación pagana no se nos ocurre nada más que suponer una solución de continuidad soterrada o no oficializada que sólo afloraría en la línea oficial Vélico-Juan (?)-Bernardo, gracias a una socorrida «religiosidad popular» que mantendría durante las etapas oscuras, no documentadas, restos de paganismo achacables en última instancia al culto de Vélico. Volveremos sobre este argumento.

El edificio visigodo de *Santa Lucía del Trampal* (Cáceres) (fig. 6) se ubica en la falda de un monte de vegetación ubérrima, un verdadero vergel, gracias a la abundancia y riqueza de sus fuentes que le dan nombre y fama (VEAS y SÁNCHEZ SANTOS). En él aparecen también buen número de inscripciones reutilizadas en sus muros ciertamente de cronología visigoda (CABALLERO, 1987; CABALLERO y ROSCO). Dejando por ahora las inscripciones utilizadas para umbrales de canceles, de las que hablaremos luego, al menos se conservan un decena embutidas en los muros y el doble aparecidas en las reconstrucciones de época medieval y moderna o en los alrededores. La mayoría están dedicadas a Ataecina (seis seguras) y existe al menos un ara dedicada a Júpiter, otras anepigráficas, cipos y aras funerarias y una *cuppa*. Suponemos que el doble *focus* que poseen algunas aras dedicadas a Ataecina pudieron servir para sostener las figurillas de bronce de su cabra totémica (Museos de Cáceres y MAN. de Madrid) que así vendrían a parangonarse de algún modo a las condiciones del santuario de Endovélico en Mota.

De las inscripciones colocadas en sus muros visigodos sólo tres han aparecido con el texto al exterior, pero debemos quitarle valor a este dato pues los muros, construidos de mampostería y material reutilizado al cien por cien, fueron enfoscados y estucados (CABALLERO, 1987, p. 68) en el mismo momento de su construcción. De querer dar una significación religiosa a la reutilización visible de estas inscripciones tendríamos que referirnos al estricto momento de su colocación en obra pues de inmediato quedarían ocultas, incluso las que ofrecen el texto al exterior. Debemos preguntarnos si no ocurriría lo mismo en los santuarios de Mota y Postoloboso. Y también debemos pensar que la reutilización de inscripciones en los muros pudo representar la vertiente «represiva» de una cristianización que castigaba de este modo los elementos de culto paganos.

Con la excavación arqueológica de la iglesia del Trampal nos han aparecido datos que pueden tener un interés añadido. Una fosa de construcción, vaciada antes de la construcción de la iglesia, atraviesa el centro de los ábsides en dirección N-S y un cimiento, también previo, de dirección ligeramente oblicua a la fosa anterior y a la orientación de la iglesia, fue reutilizado como cimiento de los muros orientales de su crucero (CABALLERO, 1987, p. 70). Ambos son evidencias de la existencia de uno o mejor dos edificios previos al visigodo, el último de los cuales pudo ser arrasado para construir éste. Podría tratarse de restos de un templo dedicado a Ataecina, aunque evidentemente por hoy no puede nada más que exponerse la hipótesis (figs. 6, 1 y 7, 1).

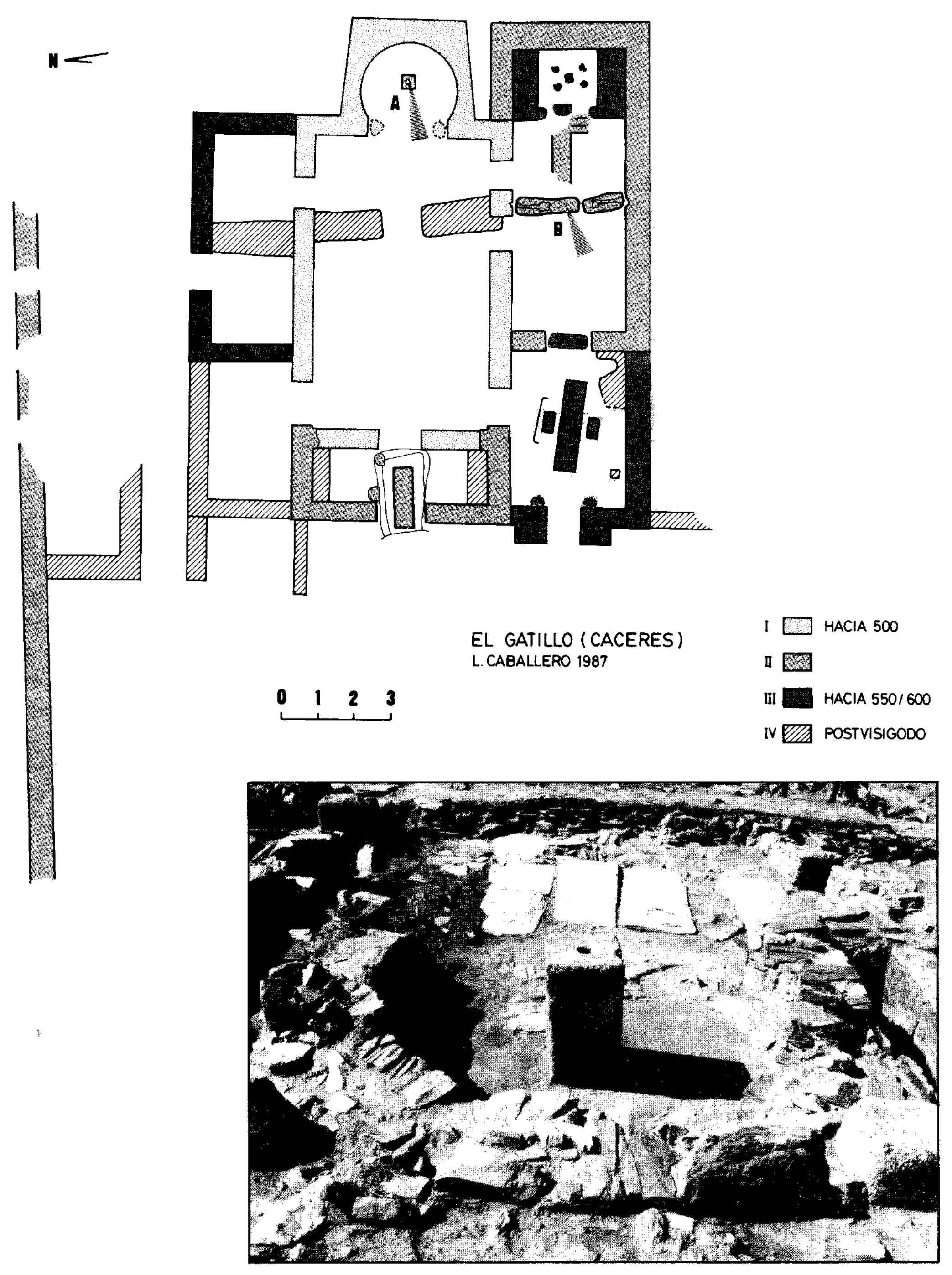


FIGURA 4. Iglesia del Gatillo (Cáceres). 1, planta: A, altar principal, B, umbral de cancel en el primer baptisterio. 2; ábside principal, con el pie de altar in situ, ap. 13, según CABALLERO.

Estos fosa y cimiento recuerdan de inmediato los aparecidos en el subsuelo de los de la iglesia de Melque (CABALLERO Y LATORRE, 1980, pp. 275-281 y 730, plano 25, etapa I), pero en Melque nada hace suponer la existencia previa de un templo pagano, aunque es evidente que había una o varias construcciones que fueron arrasadas por completo antes de construir, incluso esa construcción pudo ser una iglesia previsigoda. Este paralelo indica la cautela que debemos tener al tratar estos temas.

Los hechos, a los que podemos añadir *S. Juan de Baños* como luego veremos, dicen que parece existir, en el mejor de los casos, una costumbre *constructiva*, constatada en algunos edificios visigodos, que consiste en arrasar y destruir previamente lo construido antes. La finalidad religiosa, añadida, no podemos darla por supuesto sólo por el hecho del arrasamiento, debemos demostrarla por otros argumentos, entre los que cuentan, evidentemente, los textos escritos.

En El Trampal no conocemos ara pagana cristianizada, al contrario, estamos razonablemente convencidos de que el edificio visigodo no tuvo este tipo de pie de altar pues hemos encontrado el «ara» o pie de altar central de arte visigodo (CABALLERO y ROSCO, El Trampal, n.º inv. A, 11, fig. 7, 4).

Nos queda también la duda de si Lucía (su fiesta el 13 de diciembre, solsticio de Invierno) es la cristianización de la dedicación pagana. Así lo pensábamos hasta ahora (CABALLERO, 1987, pp. 64-66) aunque hoy opinamos que es un tema en el que es difícil llegar a una conclusión segura y definitiva. Primero debemos preguntarnos si esta advocación existía ya en la España del s. VII, lo cual es improbable (observación que debemos a JOSÉ BUENO). Luego preguntarnos por su relación con Ataecina. Puede que subyaga en la primera el fondo de una deidad agraria, una vez desechada como moderna y contradictoria con la información más antigua la tortura de la ceguera (PÉREZ DE URBEL, IV, pp. 529-531. JUAN ROSCO tiene en prensa un estudio sobre este tema según el esquema, virgen imposible de violar, muerte a espada, mártir = tierra hecha fértil por el arado. V. también su opinión en CABALLERO y ROSCO, El Trampal, p. 240). Podríamos soslayar esta dificultad como hacíamos en Postoloboso, suponiendo otra vez una «línea oculta» que surja a la superficie con la advocación de Lucía en época tardo-medieval. El proceso de cristianización, o el de pervivencia de paganismo bajo forma de superstición, se prolongaría hasta ese momento. Pero aquí esto es una hipótesis sin más fundamento que la propia necesidad de justificarla, la de explicar una posible relación entre ciertos caracteres de Lucía y Ataecina, lo cual es una falacia.

De cualquier manera estos tres casos son bastante cercanos al modelo propuesto y parecen poseer a su vez una relación aceptable con el modelo propuesto por las fuentes. Es bastante plausible el que aceptemos una voluntad cristianizadora directa que sustituye un culto pagano por otro cristiano. No dejan desde luego de plantearse problemas y dudas y las características del cambio no las conocemos exactamente. Pudo existir una etapa intermedia de paganismo casi desaparecido, latente u oculto, que pudo prolongarse durante uno o dos siglos. Debemos dejar por ahora un margen de duda a la posible existencia de razones extra-religiosas, sin que podamos asegurar siquiera la superposición física de los edificios cristianos sobre los paganos.

– Otros casos más inseguros de época visigoda

El resto de edificios que podemos aducir son mucho más inciertos e inseguros, lo cual no obsta para que los tengamos en cuenta, pero como tales. En *Idanha-a-Velha* LEITE DE VAS-

CONCELOS (ALMEIDA, p. 163) suponía un templo dedicado a Marte por la aparición de dos inscripciones dedicadas a esta deidad, aunque en sus muros existe otra empotrada dedicada a Juno. En los muros de la capilla tardomedieval y moderna de *S. Miguel de Odrinhas* (Fontes) aparecieron buen número de inscripciones funerarias y a su lado la conocida construcción absidada que se supone mausoleo o *martirium* paleocristiano, pero que también podría ser *oecus* de una *villa* y tener una adscripción tardorromana. ALMEIDA llegó a suponer allí la existencia previa de un templo romano basándose en el texto de una de las inscripciones y la existencia de un capitel y un gran sillar (p. 113).

En *S. Pedro de Balsemão* (ALMEIDA, p. 122; SCHLUNK y HAUSCHILD, p. 218; ap. 20), que ofrece además de dos inscripciones funerarias un ara romana reutilizada para pie de altar (fig. 8, 1), ALMEIDA supuso que existía una construcción previa romana. En *S. Gião de Nazaré* se ha querido ver la relación con un posible *sacellum* dedicado a Neptuno (BORGES) a través de una noticia del s. XVI-XVII que certifica la existencia de una dedicación y por su cercanía al mar. Sin negar este dato debemos señalar que en la construcción visigoda llegada a nosotros no se ven elementos romanos reutilizados, que en cambio sí aparecen en los muros de cronología moderna.

También se supuso que *S. Juan de Baños* estaba construido sobre otro templo dedicado a Esculapio (Rollán, pp. 50-51, según F. T. RODRÍGUEZ y F. SIMÓN NIETO) del que se habrían hallado muros calcinados y que estaría confirmado por el ara dedicada a las ninfas encontrada en sus cercanías y hoy en el MAN, por una inscripción funeraria en contacto con los cimientos de la iglesia y por la propia existencia de una fuente cerca de ella (VEAS y SÁNCHEZ SANTOS). Palol (1983 y 1988) tras sus recientes excavaciones argumenta que de acuerdo con su falta de hallazgos «no parece que haya existido (al menos) en el sitio concreto de la basílica ningún otro tipo de resto arqueológico o cultural... La iglesia se levanta de nueva planta». Debemos rechazar los argumentos antiguos aunque queda abierta la posibilidad de que exista un centro de culto anterior en sus cercanías del que, de haber existido, no tenemos ninguna constancia.

Podemos aún referirnos a otros dos casos, *S. Pedro de la Nave* y Quintanilla de las Viñas. En la primera aparecieron inscripciones romanas reutilizadas como material constructivo, pero parece que éstas ni siquiera podían reconocerse desde el exterior (CORZO). *Quintanilla de las Viñas* (ABÁSOLO y GARCÍA ROZAS, pp. 70-71; ANDRÉS y ABÁSOLO, pp. 7 a 10 y 20) es uno de los ejemplos de iglesias construidas sobre *villae* o asentamientos anteriores, sin que conste ninguna otra evidencia de una relación religiosa directa entre ambos. El capitel romano que sirve de basa del altar ha sido colocado en época medieval o moderna y el pie de altar visigodo tuvo que ser el del Museo de Burgos de tipología coetánea (PALOL, 1983, p. 246, aunque no estamos de acuerdo con que el altar visigodo fuera de un solo pie, pudo serlo más seguro de cinco).

En *Pla de Nadal* (Valencia, JUAN y CENTELLES) parece que también existe abundante material romano reutilizado con intención constructiva. El edificio parece ser un palacio y por tanto no podemos suponer a esta reutilización intención religiosa. En época visigoda es lógico que se reutilice el material anterior que es romano.

Este segundo grupo de edificios es evidentemente mucho más variopinto que el anterior. Aparecen desde indicios que podrían servir para buscar argumentos más seguros, como Odrinhas, hasta casos que son contradictorios con lo que buscamos, como Pla de Nadal, edificio que al ser de finalidad civil atestigua por ahora que la reutilización se hace por un mero interés

utilitario, ¿por qué no podemos suponer que ocurre lo mismo en el resto de casos? Además no es el único. En *S. Fructuoso de Montelios*, iglesia-mausoleo monástica colocada junto a una fuente, existen al menos dos piedras romanas reutilizadas para tallar en ellas las impostas visigodas y una es el fragmento de un ara (ALMEIDA, pp. 152 y 225, figs. 47, 48 y 277). La célebre dedicación de la iglesia de Santa María de la Alcazaba de *Mérida* está tallada en una pieza moldurada romana. Prácticamente no existe iglesia visigoda donde no se hayan reutilizado fustes y capiteles romanos o tardorromanos o donde, si luego han sido robados, como en El Trampal o en Melque, no se pueda suponer[7].

– Reutilizaciones en edificios «de transición»

Podemos formar otro tercer grupo de edificios con los que reutilizan *sólo* material constructivo. Por ahora habría que encuadrarlos dentro de los llamados *de transición*, que se construyen, englobándolos genéricamente, de mampostería reforzada con sillares en esquinas y jambas. Esos sillares, y otros materiales como las *tegulae*, se han obtenido en construcciones romanas de los alrededores más o menos cercanos. En algunos casos la iglesia se colocó encima mismo de la *villa* como en *Fraga*, que tiene también un pie de mesa reutilizando una ara pagana (ap. 14) o en sus cercanías como *Torre de Palma* o *El Gatillo*, pero sin que en ningún caso existan razones para pensar en una intencionalidad de cristianización directa de un centro de culto pagano anterior. Más bien referencian un hecho sociológico distinto, la transición dominical del paganismo al cristianismo. Forman un caso distinto y extremo de los que hemos citado antes de época visigoda.

De no conocer ya edificios de época visigoda construidos de mampostería como Nazaré, El Trampal y Magasquilla, diríamos que en «época de transición» se daba una tendencia a reutilizar sillares lisos, mientras que en «época visigoda» se daría más la tendencia a reutilizar elementos menos «neutrales», como inscripciones y materiales decorativos. Puede que exista algo de cierto en esta apreciación, quizás uniéndose al aumento de ruinas expoliables y la mayor importancia de la sillería visigoda. Nos salimos de nuestra intención, pero lo dicho nos sirve de introducción para el punto siguiente.

---

7 AZKÁRATE (1988) hace varias veces referencia a la cristianización de lugares de culto paganos. En una de ellas, apoyándose en datos de J. M. BARANDIARÁN, concluye textualmente: «gran parte de los vestigios romanos de carácter religioso se hallan en iglesias y ermitas cristianas, lo que demuestra que éstas reemplazan a los templos paganos... Casi todas estas ermitas tienen advocaciones usuales en la Iglesia primitiva, lo cual parece revelar que la cristianización de muchos templos paganos data de los primeros siglos de nuestra era en el país vasco» (p. 38, nota 141).

En otro lugar (p. 514, nota 41), hace referencia a dos trabajos de I. BARADIARÁN a partir de las excavaciones en la ermita de Santa Elena de Irún (Guipúzcoa), donde se da la evolución desde poblado prerromano; necrópolis romana; edificio romano quizás templo entre los ss. II y IV; templo cristiano fechado en el s. X; y ermita actual. El templo más antiguo de Guipúzcoa sería un asombroso ejemplo de continuidad en el culto. Creemos que debe ajustarse mejor un salto tan amplio entre los ss. IV y X. (En una recientísima visita a esta ermita y a salvo de una comprobación más efectiva, sacamos la impresión de que los cimientos del supuesto templo romano, con un hipotético mausoleo a su lado, son en realidad los de la pequeña iglesia genéricamente proto-románica, quizás anterior a fines del s. X).

En este apartado debe incluirse también la corrección que hizo IZQUIERDO BERTIZ (III Congreso de Arqueología Medieval de Oviedo, 1989; lamentablemente no tengo la cita completa y el Congreso aún no se ha editado), a mi parecer convincentemente, de que la iglesia paleocristiana y visigoda de Santa María de Las Vegas de Pedraza (Segovia), bajo una románica, se construyó sobre el espacio de unas termas romanas.

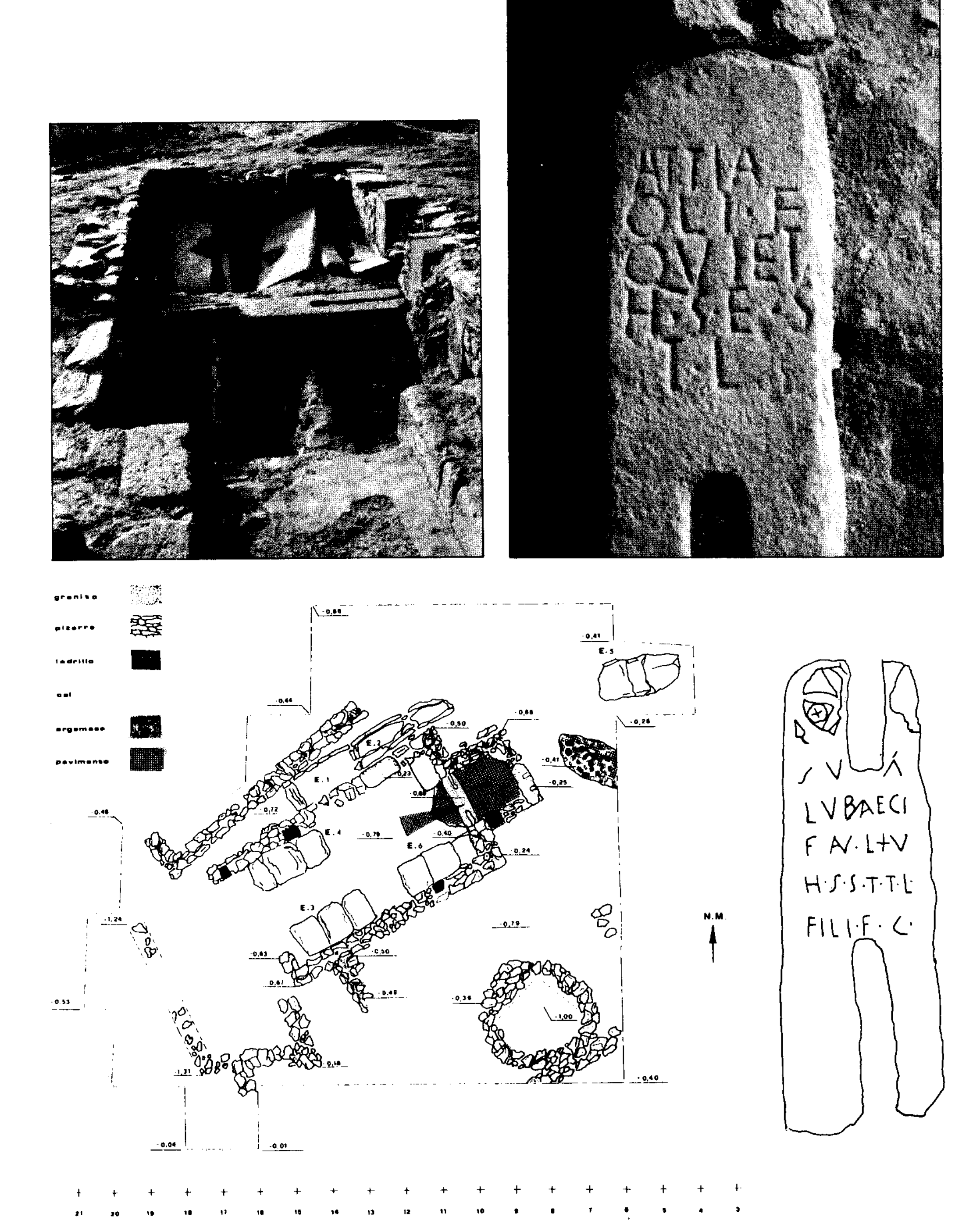


FIGURA 5. 1 y 2, iglesia del Gatillo (Cáceres), primer baptisterio, con el ábside en primer término y detalle de la inscripción en el paso central, ap. 15, según CABALLERO; 3, Magasquilla de los Donaire (Cáceres), umbral de su cancel, ap. 16, según CERRILLO, 1983.

2.3. **Umbrales de cancel y dinteles. Otro caso especial**

Llama la atención la reutilización de inscripciones funerarias romanas para umbrales de canceles en las iglesias de Santa María de Magasquilla de los Donaire (Ibahernando, Cáceres, fechada en 635. CERRILLO, 1983, pp. 103-106, figs. 10, 12, 57 y 58), en la del *Gatillo* (Cáceres, CABALLERO y ROSCO, El Gatillo, p. 255, figs. 1, 3 y 5. Para un plano más exacto, CABALLERO, 1987, p. 66); y en la de Santa Lucía del Trampal (Alcuéscar, Cáceres, Los umbrales aún inéditos). Estas tres iglesias se encuentran muy cercanas unas de otras, formando un triángulo cuyos lados poseen entre 50 y 60 kms. medidos por carretera. Por otra parte la cronología es también muy cercana. Magasquilla se fecha por una inscripción en 635, fecha que conviene más o menos a la iglesia del Trampal, hacia 650 (es infundada e ilógica la opinión contraria de PALOL, 1988, p. 21). Más difícil de concretar es la fecha del Gatillo, cuyo cancel suponemos de entre 550/600 por las razones que luego daremos. Como vemos las tres iglesias forman una unidad geográfica y cronológica muy estrecha. El hecho de que aparezcan en ellas inscripciones funerarias romanas reutilizadas para umbrales de cancel no debe considerarse una casualidad.

Santa María de Magasquilla parece ser una pequeña iglesia de menos de 12x6 ms. con cabecera rectangular de 2x2 ms., cuya entrada estaba defendida por un cancel cuyo umbral es la inscripción funeraria que nos interesa, de 1'25 ms. de largo, preparada con dos carrileras talladas en ella de 40 cms. de largo, dejando en el centro un paso de unos 45 cms. (fig. 5, 3). Evidentemente, como en los demás casos, la cara inscrita estaba colocada hacia arriba de modo que era visible la inscripción. La estela poseía posiblemente una cabecera redondeada, decorada con «un círculo en el que se inscribe una rosacea radiada de seis pétalos y dos círculos en altorelieve con aspados en su interior. Bajo ella dos hojas de yedra de clara significación necrolátrica» (CERRILLO, 1983, p. 103). En el numeral de la edad, la X de LXV se ha retallado como una cruz, L+V, situándose casi exactamente en el eje del paso libre central. El «aspado» de la cabecera puede recordar una «xi» griega encerrada en un círculo. El propio CERRILLO recuerda otra inscripción de Ibahernando con cruz en vez de numeral X, «en la que se quiso ver significado criptocristiano» (Id., p. 106).

La iglesia de *El Gatillo* comenzó siendo un aula de tamaño similar a la de Magasquilla. Esta primera etapa la fechamos por la ausencia de *sigillata* y los caracteres tipológicos de su arquitectura, entre 500 y 550 (CABALLERO y VEAS). Posteriormente sufrió toda una serie de transformaciones que llegaron hasta época postvisigoda. La primera reforma le añadió a sus pies un pórtico-cripta y a su lado derecho un baptisterio rectangular dividido en dos ámbitos, una cabecera con mesa o altar como en Casa Herrera, y la pila bautismal y un «aula», separados entre sí por el cancel y cada uno con acceso propio a la iglesia propiamente dicha. Esta etapa la fechamos por tipología de la pila y elementos decorativos entre 550 y 600 (figs. 4, 1 y 5, 1 y 2).

El cancel posee el mismo ancho que el baptisterio, 3'10 ms., dejando dos carrileras de 1'10 para cada placa y un paso central de 0'85. El umbral lo forman dos piedras, una de ellas la estela funeraria que posee 1'85 ms. de largo, de la que se ha aprovechado la zona inscrita, cara arriba, para el paso, de modo que había que pisarla para cruzarla, pero no se destruyó por las carrileras. Es curioso que la línea central de la inscripción, situada en el eje del paso, se lee QVIET (A), que pudo entenderse como abreviatura de las fórmulas cristianas funerarias *quiet(us)* o *(re)quie(vi)t*, aunque en realidad se trata de un cognomen.

En la iglesia de *Santa Lucía del Trampal* existen otros cinco umbrales de cancel, uno en el

paso a cada uno de los tres ábsides y sendos en los pasos oriental, hacia el crucero, y occidental, hacia el aula del tramo de paso, posiblemente coro (figs. 6 y 7). Cada uno de ellos está formado por una inscripción funeraria de entre 2'20 y 1'70 ms. de largo, con carrileras talladas para sendas placas laterales que dejan un paso central de entre 0'45 y 0'70 ms. Frente a los dos casos anteriores, en éstos no se ha tenido cuidado para reservar el hueco de paso para el texto escrito, también colocado hacia arriba. Por ello ha sido cortado por las carrileras y solo ha llegado bien legible el del ábside Norte; bastante perdidos los de los otros dos ábsides y el oriental del tramo de paso, y solo lo suponemos en el occidental de éste. Sin embargo es evidente que en época visigoda se leían bien todos y que fueron colocados intencionadamente.

Tenemos por tanto la utilización de inscripciones funerarias romanas para pasos litúrgicos cristianos en espacios distintos: entradas a santuarios; a ábsides auxiliares y a un coro (CABALLERO, 1987, pp. 90-91, *preparatorio* y *sacrario*) y un baptisterio.

En *Cabrela* (cerca de Odrinhas, Portugal) apareció otra inscripción para dintel (ap. 18) que dice EC PORTA + DOM(INI). Se ha realizado de tal modo que la inscripción pagana, de la queda el *nomen* IVLIVS, se veía por la cara inferior (Fontes, p. 34, nota 2, n.º LXXXIV). Puede considerarse un caso similar a los cacereños, aunque inverso, Esta inscripción podría pertenecer a la puerta de una iglesia, pero también a la entrada de una capilla o del santuario de una iglesia. Otros tres dinteles, que no se sabe que reutilicen inscripciones romanas, proceden del mismo lugar y del vecino *Faiâo* (Fontes, n.os LXXXVI a LXXXVIII, XCI y CXXVII, dibujo de portada; dos o tres fragmentos forman unidad con el dintel dedicado a S. Miguel y S. Adrián decorado con una cruz (fig. 7, 4); otro se dedica a S. Juan; y otro se decora con tres árboles de la Vida y dos cruces). ALMEIDA (pp. 113 y ss.) parece opinar que estos dinteles formarían parte del conjunto de Odrinhas, lo que no nos parece seguro, pero quizás este argumento ha forzado la adscripción cristiana del ábside de Odrinhas. Dada la cercanía entre Faiâo y Cabrela podemos suponer que estos dinteles pertenezcan a una misma iglesia e incluso que estuvieran en posiciones parecidas a los umbrales de la iglesia del Trampal, salvo que en el dintel del paso. Por tipología de las letras creemos que puede aceptarse una cronología del s. VII.

Dada por supuesta la intencionalidad de estos cuatro casos, debemos intentar encontrarles una significación concreta. Parece evidente el carácter criptocristiano de dos de los casos. Uno de ellos es el que es más antiguo. Quizás en El Trampal se tuvo menos cuidado con los textos por ser de una fecha más avanzada en que se pudo haber olvidado el carácter catalizador criptocristiano y sólo se conservara la explicación o finalidad de base, menos evidente para nosotros. Por otra parte podemos suponer que los textos, o al menos los nombres personales romanos, quizás se podían leer e incluso interpretar como aún utilizados o recordados en la zona. En cualquier caso se tenía que distinguir con claridad que se trataba de inscripciones funerarias de algún modo «familiares». Todos los casos (ocho) son funerarios. Estamos ante un caso especial y concreto de cristianización de elementos «paganos», pero donde, por ahora, no queda claro si existe sólo esta finalidad o si puede matizarse o enriquecerse con otras facetas. Vamos a intentarlo. La finalidad debemos buscarla a partir de tres datos:

1. En algunos casos por el carácter criptocristiano.
2. Por el carácter funerario, quizás incluso vagamente familiar.
3. Por su colocación en puertas o lugares de paso, bien como umbrales, bien como dintel.

JUNGMAN (p. 353) recuerda que con el beso en el umbral se veneraba el templo pagano, y aunque él pone en relación esta ceremonia con el beso del altar cristiano, en realidad no se conserva en la liturgia cristiana esta ceremonia. A título de hipótesis y a fuer de disparatar, sólo se nos ocurren dos casos para relacionar estas inscripciones con partes fundamentales de la liturgia cristiana.

Uno sería con el *ingressa*, pequeña entrada o *introito*. La función de tal ceremonia podría relacionarse con la función de la puerta. Por otro lado esa parte inicia la misa de catecúmenos, de algún modo un pueblo aún no cristiano, pagano, anterior al cristiano. Este argumento, de existir otros que lo relacionaran, podría valer para el umbral del primer baptisterio del Gatillo.

Righetti (II, p. 570) supone que en época de S. Ambrosio, el canto del salmo 118 era la prehistoria del *ingressa*. Y en ese salmo podemos leer los siguientes versículos (NÁCAR y COLUNGA):

«17. No moriré, viviré para poder cantar las obras de Yavé.
18. Castigóme, castigóme Yavé, pero no me dejó morir.
19. Abridme las puertas de la justicia y entraré por ellas para dar gracias a Yavé.
20. Esta es la puerta de Yavé, entran por ella los justos...
22. La piedra que rechazaron los constructores ha sido puesta por piedra angular».

La referencia (salmo e *ingressa*) parece adecuada para el dintel de Cabrela (Ésta es la puerta del Señor), pero también es evidente el carácter funerario con que pueden interpretarse los cuatro primeros versículos. Parece más dudoso interpretar la relación que podían tener los umbrales con el *ingressa* y el texto del salmo.

El *memento* de difuntos (JUNGMANN, pp. 796-802) puede ser la otra referencia. Por de pronto parece que en los tiempos más primitivos esta conmemoración se incluía en los kiries, justamente una parte de la entrada de la misa, lo que, de ser así, podría dar más fuerza a nuestra primera propuesta (Id., pp. 377-378, s. IV en Roma, *deprecatio* XIV, de difuntos, pero también otras como la XII, «Pro omnibus intrantibus in haec sanctus Domini atria...»).

JUNGMANN hace referencia a varios problemas del *memento* de difuntos, uno a su existencia en el s. VII; otra a su extraña desmembración de las oraciones intercesoras, para colocarse tras la consagración, para pedir por los difuntos con más fuerza delante del sacramento, como sacramento de la Comunidad, presente y pasada: «S. Agustín dice ... que en el altar se debe conmemorar a los difuntos «in comunicatione corporis Christi», porque ellos no están separados de la Iglesia» (id. p. 800). Esta idea podría explicar, quizás, también la colocación de estas inscripciones cerca del mismo altar.

De tener cierto valor estas suposiciones, estaríamos ante un caso muy particular de la relación paganismo-cristianismo, más cercana de la propuesta que hacíamos para el grupo de iglesias sobre *villae* de época de transición. No se trataría de un fenómeno de conversión directa de la religiosidad popular, sino más bien con un fenómeno cercano a un carácter funerario y familiar. Este posible carácter funerario puede estar en relación con el mismo carácter en el rito consecratorio de las iglesias. No en vano los umbrales (y los dinteles) se colocan al construirse o reformar el edificio y por tanto en momento cercano al del acto de consagración (RIGHETTI, pp. 1.050-1.051). Volveremos sobre ello.

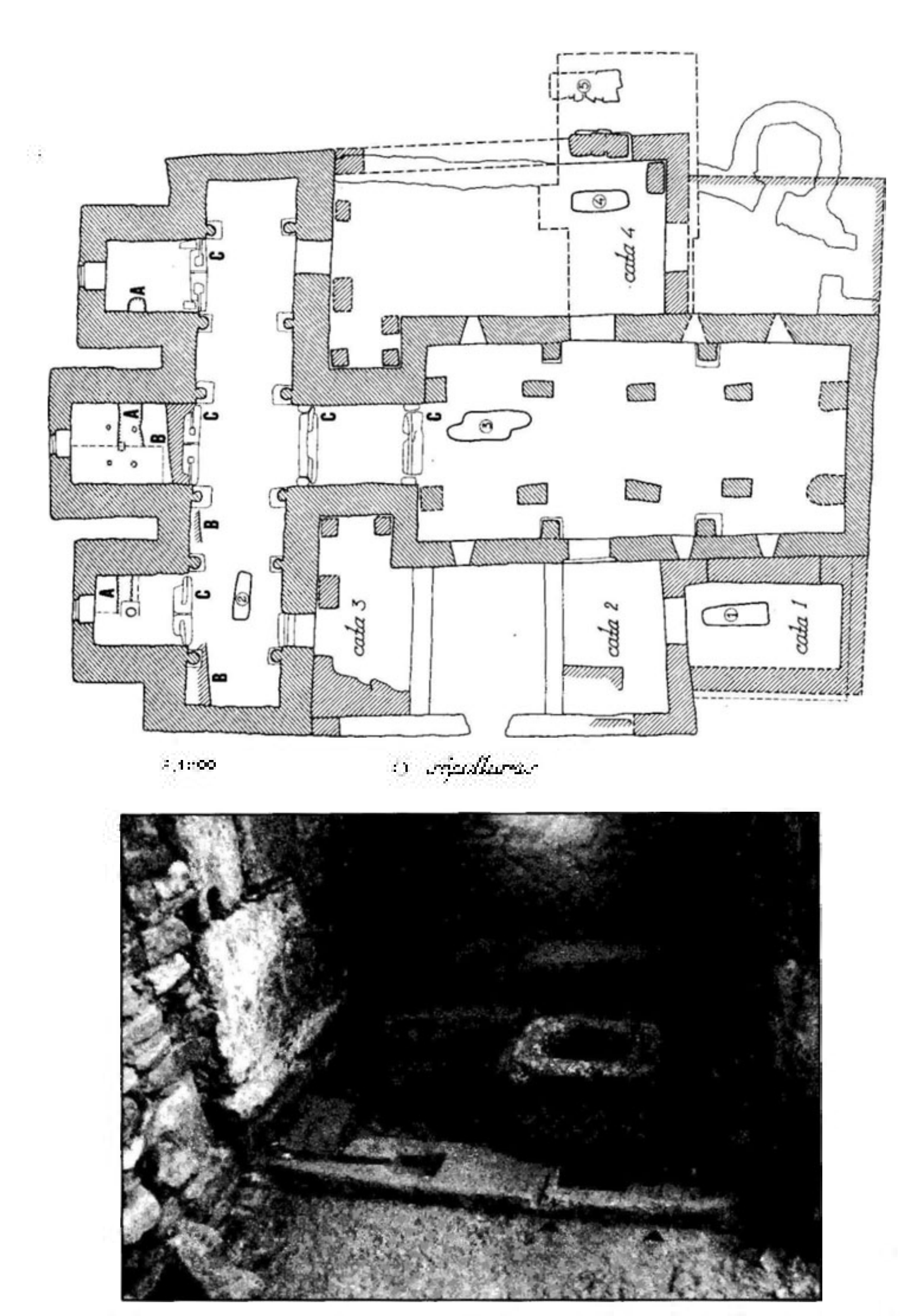


FIGURA 6. Iglesia visigoda de Sta. Lucía del Trampal (Cáceres). 1, planta, A y B, fosa de cimentación y cimiento de muros previos a la construcción visigoda, C, umbrales de cancel; 2, umbral del ábside Sur, ap. 17. Según Caballero.

2.4. **Los altares que reutilizan aras paganas**

Hemos dejado para el final este caso que es el más generalizado y también el más complejo.

Los pies o soportes de los altares, cristianos que reutilizan aras, cipos y otras inscripciones romanas son conocidos de antiguo y aparecen también fuera de España[8]. Baste con recordar las referencias de CABROL y LECLERQ (DAChL., vol. 1, 2, cols. 3.175-3.176) a piezas del Museo Laterano; catedral de Digne; Béziers; Bagnols; Ispagnac y a nuestra pieza de Loja (ap. 6). RIGHETTI (pag. 457) cita algún otro ejemplo de Roma y de Vesoul, un ara dedicada a Marte con la inscripción «Non amplius Marti, sed Christo Deo vero». DUVAL (1.982, p. 47, nota 46) añade alguna bibliografía más cercana para la Provenza.

MARTIGNY (pp. 68 y ss.) cita varios casos en Roma que reutilizaban aras de Cibeles y recoge dos leyendas que atestiguan la necesidad que surge en un momento dado de cuantificar estas reutilizaciones. BARONIO (segunda mitad del s. XVI) menciona una supuesta carta de Marcial, discípulo de los apóstoles, ordenando que cuando derruyeran los altares paganos en Burdeos, conservaran los dedicados al Dios desconocido, consagrándolos al verdadero Dios en honor de St. Etienne. Por una parte nos recuerda el célebre pasaje de S. Pablo en el Aerópago de Atenas (Hechos, 17, 22 y ss.) en que se refiere a «un altar en el cual está escrito "al dios desconocido"». Pues ese que sin conocerle venerais es el que yo os anuncio» y por otra una explicación pretendidamente apostólica para la utilización de aras paganas, quizás anepígrafas o borradas. Otra tradición la recoge de la iglesia de S. Pietro ad Aram en Nápoles, según la cual al llegar S. Pedro con S. Marcos desde Antioquía celebró allí su primera misa, utilizando para ello un altar dedicado a Apolo y por ello la advocación de la iglesia. Ahora bien, no olvidemos que estas explicaciones son «modernas» y por tanto válidas como argumentos, no como datos.

– El caso de Mactar (Túnez)

En las iglesias de ábsides contrapuestos del N. de África estudiadas por DUVAL existe un grupo de estas aras, todas en las basílicas II, III y IV de Mactar (Túnez. DUVAL, 1973, II, pp. 116, 118 a 120, 130, 149 a 153, 328, 329 y 332; figs. 58 a 62, 64, 65, 70 y 87 a 92. Citado en DUVAL, 1982, p. 46, nota 46 y DUVAL y FONTAINE, p. 284). En nuestro apéndice 4 reunimos los datos de este grupo, según lo aportado por su estudioso.

Su interés rebasa, a nuestro parecer, el mero paralelo exterior a nuestra Península. Es curioso primero la concentración en un lugar, Mactar, de cinco aras y más comparando con el aparente vacío de las otras iglesias. Quizás un dato más sobre las particularidades extremas que podemos encontrarnos en este tema. Lamentablemente su fecha queda inconcreta entre el s. V y época bizantina. Las que nos parecen características del grupo son éstas:

1. El uso de cipos funerarios, no de aras dedicadas a dioses paganos, como en cambio ocurre en la mayoría de los casos recogidos por nosotros. Quizás sea esto un indicio de relativa antigüedad.

2. El uso tanto en santuario como en ábsides contrapuestos y en capillas laterales, quizás con función martirial. Uso ambivalente de altar eucarístico y de mesa martirial o de reliquias.

3. Parece evidente la relación entre el hueco cinerario del cipo y el *loculus*, lo que de in-

---

8 El «cipo» o pie de altar, de mármol de castillo de Celeysen, Salles d'Aude, Francia, en el Museo de Narbona, reutiliza un sillar antiguo. Tiene en la parte superior una cavidad con moldura resaltada para encajar en ella el tablero, y en la cara posterior otra cavidad circular con otros ocho agujeros a su alrededor. La inscripción indica que se utilizó como relicario dedicado por un sacerdote (DURLIAT, 1957).

mediato hace pensar en si es a través de esta relación como surge el *loculus* en los pies de altar cristianos y no meramente por el traslado de abajo-arriba como en otra parte opina Duval (1982, p. 46), o por el influjo del *focus* de las aras paganas.

4. En el utilizado para altar eucarístico no se ha borrado ni la decoración ni la inscripción romanas.

A pesar de la dificultad de relacionar directamente este grupo con el de los umbrales cacereños, no deja de llamar la atención el ambiente funerario que rodea a este grupo, unido a la conservación de uno de los textos funerarios, justamente en el ejemplar usado para el altar del santuario (¿se trataría del ejemplar más primitivo del grupo?).

– Características de los cipos-aras reutilizados

El grupo de Mactar nos da pie para hacer una pequeña incursión sobre los pies de altar cristianos. En principio parece evidente, como dicen PALOL y DUVAL, que los altares decorados de época visigoda o de «tipo emeritense», deriven de las aras romanas. Admitido por el momento ello queremos hacer algunas aclaraciones.

Primero deberíamos ponernos de acuerdo con la terminología. Empezando por los términos de mesa y altar.

Palol de modo continuo, pero también otros autores como CRUZ VILLALÓN, usan indebidamente el término *mesa* refiriéndolo al *tablero* de la mesa. Quizás la equivocación provenga del francés «table», aunque los franceses diferencian perfectamente su significado como mesa y tablero. Cuando nosotros usemos el término mesa nos referimos al mueble entero, en su unidad soporte-tablero, al margen de su tipología y uso.

Otra equivocación corriente es suponer que los altares paleocristianos fueron de soportes múltiples y que este tipo se cambió en época visigoda por otro de un solo soporte (el de «tipo emeritense»), coincidiendo con la aparición de ábsides abovedados de tamaño pequeño (CERRILLO, 1981). Los casos de El Gatillo, y El Trampal documentan que esto no es así y que hacia el 500 coexistían en la Lusitania el modelo de un sólo pie (ábside principal de El Gatillo, fig. 4) y el de cinco (Casa Herrera); mientras que en el s. VII el tipo de cinco pies seguía existiendo, el central prismático y los laterales columnillas (caso del ábside lateral del Gatillo y del principal del Trampal). Así se confirma el altar del capitel de la Nave que no representa un altar de tres o cuatro pies, sino lógicamente uno de cinco pies. Estos tipos debieron convivir hasta que en un momento posiblemente postvisigodo se impuso el macizo del que, como hemos visto en Mactar IV, M, ya existían ejemplares (CABALLERO, 1987, pp. 92, 94 y 95, con la corrección para el santuario del Gatillo que no es 600, sino al menos 500).

– *Los loculi*

Otro elemento básico es el *loculus*, el hueco con función de *sepulchrum* para las reliquias que, como sabemos, puede estar en el suelo; en la parte superior del soporte prismático, en forma de ara o de cipo, único o central, según los casos; o encima del altar macizo.

Ante todo debemos llamar la atención de los epigrafistas sobre este detalle que suele ser raro que ellos describan de modo que se pueda reconocer si se trata realmente de un relicario o de un hueco para otra función cualquiera (por ejemplo los casos de ap. 41).

De los tres casos presentamos ejemplos aquí, o sea reutilizando elementos romanos. En los tres casos el *loculus* tiene la forma de un hueco cúbico o de prisma rectangular, corrientemente con rebajes o encajes escalonados, uno, dos o tres, cada vez más amplios hasta llegar a la superficie.

Estos encajes servían para colocar tapas, como todos sabemos, pero también en las piezas de suelo para que se sujetara el pie del altar central de forma prismática. Cuando el hueco estaba en la parte alta del pie, como es lo más corriente, el tablero de la mesa era el que ocultaba la tapa del *loculus*. En los altares macizos sólo puede ser tapado por los manteles como en los altares actuales.

Hemos visto los casos de Mactar donde el *loculus*, según DUVAL, reutiliza el hueco cinerario que ocupa la parte alta del cipo y que posee también encajes para tapas. Pero en la mayoría de los casos los *loculi* se tallan aprovechando bien los *focus* (ap. 35 y 49), bien los encastres para sujetar las estatuas en los pedestales (ap. 19 bis y 42). Debe comprobarse si existe algún caso y de qué fecha en que se utilice el propio *focus* si este es grande y quizás tapándolo con el propio tablero de la mesa. Normalmente el nuevo *loculus* destruye los restos del hueco que le ha precedido.

Isidoro da dos etimologías para el término *ara* que pueden ayudar a explicar su importancia, su uso y su procedencia. Una lo relaciona con *thorax*-arca-arcano-secreto, lo que se oculta a los demás, cosas secretas. Otra porque sobre ella arden las víctimas que allí se queman (*Etimologías*, XI, 1, 73, arcano; XV, 4, 13, quemar. En esta última además en relación con plegaria y altar = alta ara. V. también XV, 13, 16, plano).

– Basamentos de altar de Manacor y Mérida

Lo primero que llama la atención frente a la hipótesis de que los altares de «tipo emeritense» o de arte visigodo, proceden de las aras y cipos paganos cristianizados, enriquecidos con una decoración temática específica, es que, al menos a partir de datos cronológicos seguros, ocurre al revés y hay que forzar la cronología para conseguir demostrarla.

Quizás por ello maquinalmente se engañan PALOL y CRUZ VILLALÓN y suponen que el grupo de aras paganas reutilizadas béticas (ap. 1 a 7) «deben fecharse desde finales del s. VI» (PALOL, 1967, p. 195; CRUZ VILLALÓN, p. 225), pero de hecho este grupo se fecha por sí mismo entre 630 y 660-675?, por lo tanto en un *lapsus* temporal muy corto, quizás en relación también con su agrupación geográfica, y ello a pesar de las excepciones que representan las dos piezas de la Carthaginensis (ap. 1 a 6 y 8 a 10). CRUZ VILLALÓN parece que quiere retraer la cronología de las aras emeritenses al s. VII (p. 229), pero apostilla que «resulta difícil excluir la etapa de la segunda mitad del s. VI, tan brillante en Mérida, para situar su arranque», lógicamente. Pero de ser así el pie de tipo emeritense sería anterior al grupo bético de aras reutilizadas, refutándose la hipótesis.

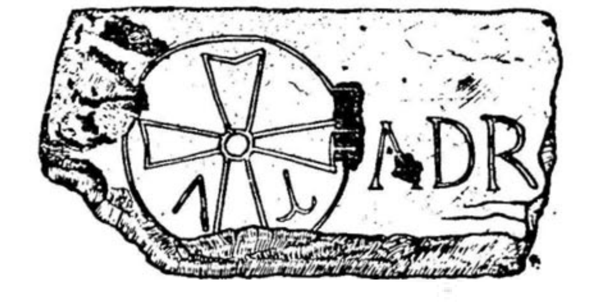
Ello no quiere decir que no existan precedentes anteriores, pero son escasos los de cronología segura y es imposible conseguir relacionar tipológicamente a través de pasos intermedios uno con otro grupo. Necesitamos más datos para aceptar la hipótesis.

Uno de estos precedentes es el basamento dudoso de *Sa Carrotxa* (Manacor, Baleares, ap. 14 bis. PALOL, 1967, pp. 14 y 195). Según PALOL debe ser una pilastra, quizás un ara o un cipo romano cortado. Dada su descripción y el paralelismo que dice Palol que tiene con la de Son Peretó es por lo que pensamos se trata de un basamento con *loculus* que poseería encima un altar de cinco pies, con un soporte central prismático que se asentaba sobre él sellándolo. Así

FIGURA 7. 1 a 3, iglesia visigoda de Sta. Lucía del Trampal, umbrales de cancel, ap. 17: 1, santuario o ábside central, A y B, fosa y cimiento de muros previos a la construcción visigoda y C, umbral de cancel reutilizando una inscripción funeraria; 2, tramo de paso, desde el Este, posible coro, con dos umbrales de cancel; 3, detalle de la inscripción funeraria en el ábside Norte. Según CABALLERO; 4, uno de los dinteles de Cabrela, Odrinhas (Portugal), según FONTES.

C







creemos que era, sin duda, el basamento de Son Peretó (en contra de la opinión de PALOL que invierte la posición de la pieza considerándola un tablero o una «mesa» como él dice, 1967, p. 194; REC., tipo c). La fecha de ambos se situaría sobre el 500 (fig. 2, 1 y 2).

Otra pieza similar a ésta procede de *Mérida* (ap. 11, fig. 2, 3), CRUZ VILLALÓN la considera visigoda y la analiza correctamente suponiéndola basamento para encastrar en ella el pie prismático de un altar que a la vez cubriera el *loculus* para las reliquias (p. 231, creemos que por medidas debe desecharse su comparación con el altar macizo de Mactar IV, M). Indica cómo posee dos rebajes, uno para la tapa del *loculus* y otro para encajar el pie, igual que la pieza de Son Peretó. La pieza de Mérida reutiliza un sillar de un monumento consagrado a Augusto.

Estas dos piezas poseen un nuevo paralelo en la llamada basílica de Conimbriga, donde han aparecido dos basas de altar *in situ*, en el suelo (MACIEL y CAMPOS, a quien agradecemos conocer su trabajo antes de publicarse. MOUTINHO, MAYET y NOLEN, pp. 18 y 19). Una se encuentra en el santuario y la otra al fondo del estrecho y profundo ábside de forma cruciforme situado a continuación de él.

Aunque al margen de nuestro tema, no queremos dejar de apuntar que sólo se nos ocurren dos paralelos para esta curiosa cabecera cruciforme, la cripta cruciforme, quizás funeraria o martirial, de Cap des Port o Fornells (Menorca, siglos V-VI, PALOL, 1982, pp. 357-360 y 380) y el «absidiolo» o diminuta capilla del ámbito meridional de la Isla del Rey (Mahón, siglos V-VI, SERRA, p. 35).

Evidentemente no conocemos si las piezas de Conimbriga son reutilizadas, están aún enterradas en el suelo[9]; sólo nos interesa aquí su paralelo de uso y su aparición duplicada que, como bien indican MACIEL y CAMPOS, quizás signifique uso eucarístico para una pieza y martirial (o auxiliar) para la otra. Quizás podamos ponerlas en relación con la existencia de dos mesas en las iglesias de ábsides contrapuestos, aquí colocadas juntas por la imposibilidad de colocar un segundo coro al Oeste, donde está el baptisterio.

Por ello debemos tener cuidado al considerar la pieza de Mérida como basamento de un altar eucarístico, también pudiera serlo de una mesa martirial. Finalmente, la fecha del s. VI para Conimbriga puede ayudar a retrasar la de la pieza de Mérida.

Creemos que no debemos dejar pasar por alto la relación que pueda tener la consagración de Augusto del sillar pagano de Mérida con su posterior uso como basamento de altar y receptáculo de reliquias. RIGHETTI (I, pp. 457 y ss.), al explicar el altar de piedra, recuerda el concepto de Cristo como altar místico y «piedra angular» sobre la que se edifica el templo espiritual de los fieles, de modo que el altar es símbolo vivo de Cristo. En las Escrituras el tema de la piedra y en concreto el tema del fundamento que pasa a tener la piedra desechada es un «leit motiv» constante. Llegamos de nuevo a una aparente contradicción aquí entre lo que debería ser rechazado, la piedra consagrada al culto imperial y su apropiación para que sirva como símbolo vivo de Cristo. Tomamos sólo dos de estos textos:

«Él es la piedra rechazada por vosotros los constructores que ha venido a ser piedra angular» (Sal. 118, 22). «En ningún otro hay salud, pues ningún otro nombre nos ha sido dado bajo el cielo, entre los hombres, por el cual podamos ser salvos» (Act. 4, 11).

---

9 La sospecha que manteníamos con los dos altares de Conimbriga ha resultado cierta para uno de ellos, el más profundo, situado en la «cabecera cruciforme» que reutiliza una basa (?) romana (ap. 13.2). Su falta de inscripción hace que se le pueda aplicar, con mayor razón, lo dicho para la de Mérida: que se trate simplemente de un aprovechamiento de carácter utilitario y no con intención paralitúrgica o religiosa (Información escrita de J. MACIEL que agradecemos muy sinceramente, fig. 9).

«Tropezaron con la piedra de escándalo, según está escrito: «He aquí que pongo en Sión una piedra de tropiezo, una piedra de escándalo y el que creyere en Él no será confundido (Is., 8, 14 y 28, 16 y Act., 9, 32 y 33).

Ambos textos, de los Hechos y de Romanos, recogen las ideas básicas, pero añaden dos nuevas, la de un hombre de salud, el de Cristo, que se puede contraponer (¿quizás?) al nombre-título de Augusto, el consagrado; y la de colocar la piedra en Sión, imagen de la Iglesia. Estos argumentos deben demostrarse debidamente a pesar de lo sugerentes que nos parezcan a primera vista. Por ejemplo, debemos tener en cuenta que de ser la piedra de Mérida basamento de altar, estaría enterrada de modo que su inscripción pagana dejaría de ser visible tras el acto de su colocación, perdiendo entonces su valor simbólico. Y que la colocación de esta piedra podría efectuarse independientemente de la *depositio* de reliquias, perdiendo así también su valor ritual.

– Otros casos de época de transición

Ya nos referimos antes a las iglesias «de transición» que reutilizaban sillares en su construcción. En estas iglesias existen otros casos que deben fecharse hacia 500, también con anterioridad al grupo de las aras béticas fechadas.

Uno de los casos es el del altar principal de *El Gatillo*, ya citado, en cuyo ábside de herradura apareció, aún enhiesto, el pie prismático y único de un altar (ap. 13 y fig. 4). Es un simple bloque de granito sin más huella que un pequeño *loculus* en su cara superior. Fue levantado por nosotros viendo que debajo sólo estaba el terreno natural, la roca. Es difícil, por no decir que imposible, demostrar que esta pieza de granito era reutilizada, pero dado que todas las de construcción lo son y dada su aparente falta de retoques y de remate, nos inclinamos a pensar que lo fue (CABALLERO y ROSCO, El Gatillo; CABALLERO y VEAS).

El segundo caso, algo más evidente, es el del edificio funerario situado al N. de la basílica de *Alconétar*. En su interior había un ábside orientado a Oeste y en su centro un sillar *in situ* que recordaba un altar macizo (ap. 12 y fig. 3, 1 y 3) a no ser por su poca altura, de 50 cms. En la cara superior un hueco recordaba el que poseen los sillares de construcción romanos para ser gafados e izados a su lugar en la obra, aunque se encuentra algo desviado del eje de su centro de gravedad (CABALLERO, 1970, p. 119), láms. XXI y XXII). Por comparación directa supusimos que podía proceder del cercano puente romano, aunque dudábamos respecto a que el agujero pudiera haber servido de *loculus* por su tamaño. Hoy consideramos en cambio que el tamaño de este hueco era suficiente para ese uso (10x11x14 cms.).

Su situación lateral al recinto sagrado principal, la concentración de sepulturas en él y su orientación a Oeste hacen pensar de inmediato en una función funeraria. Es evidente su paralelo formal con el altar de Mactar IV, M, formado por dos sillares reutilizados superpuestos, incluso en las medidas horizontales (130x78 y 125x75 cms). Queda el problema de su altura.

Respecto al tema central de nuestro trabajo, a pesar de que la pieza es verosímilmente reutilizada, nada la relaciona con un uso previo religioso pagano. Con mayor razón podemos decir lo mismo del pie de El Gatillo.

El tercer caso es el de la basílica de *Fraga* (Huesca; ap. 14). DUVAL fue el que dio a conocerlo (DUVAL y FONTAINE, p. 284) pues hasta entonces no había sido señalado (PUERTAS, 1972, ni en p. 78, ni en planos, ni en láminas) aunque mantiene sobre él cierta duda. Se sitúa en el baptisterio, al Este de la pila bautismal y lo forma un ara pagana invertida y con la

moldura de la base cortada, o sea la que en su posición de soporte de mesa está arriba. En su cara actualmente superior creemos recordar que posee un *loculus* pequeño (DUVAL y FONTAINE, no lo dicen, ni se aprecia en su lám. II, 3). De no existir *loculus* ni en esta cara superior ni el el suelo, se podría hablar con cierta seguridad de una mesa auxiliar (fig. 3, 2).

Otro detalle que nos parece de interés es su situación invertida. Conocemos tres casos más de esta inversión que viene a marcar el cambio entre el uso pagano y el cristiano. Son los pies de *Balsemão* (ap. 20, fig. 8, 1), *Ambía* (ap. 24) y *Lourel* (Odrinhas, ap. 44). El texto que al principio recogíamos de S. Pedro Crisólogo utiliza el verbo *verso* para la conversión de las aras (RIGHETTI, p. 457). Estrictamente su significado es volcar (de ahí el castellano basura, lo que se tira, lo que se vuelca). Quizás se jugó con este doble significado que nos documentan materialmente estas piedras literalmente invertidas, ya que no desechadas, en otra faceta de esta ambivalencia entre rechazar y reconvertir que parece no dejamos de encontrarnos.

De nuevo llamamos la atención sobre los huecos de las aras romanas. Es posible que existan *loculi* en las caras inferiores de aras y que no sean conocidos aunque las piezas sean accesibles.

– Otras piezas de cronología segura

La pieza de *Fraga* es probablemente la más antigua española segura que reutiliza un ara pagana, aunque no podemos asegurar que se usase con una finalidad eucarística. Debemos esperar nuevos datos para afirmar que lo que decía Pedro Crisólogo a mediados del s. V lo conocemos también por restos materiales. Podemos pensar que algunas de las muchas que no tiene fecha precisa se utilizaron ya antes del 500, antes del 630 al menos, pero por hoy no podemos asegurarlo. En caso contrario debemos encontrarles una causa acorde con una fecha de reutilización posterior a esas.

Respecto a las demás de cronología segura creemos que es preferible repasar nuestros apéndices para evitar repeticiones innecesarias. Llamamos la atención sobre los dos *loculi* de la de *Bande* (ap. 22) que quizás certifiquen las dos etapas de la iglesia, visigoda y de Reconquista. Pero también recordemos que el tablero, visigodo posiblemente, de esta iglesia, no pudo coincidir con este pie de altar, al menos según las medidas que de su encaje inferior da ALMAGRO (pp. 1.096 y 1.097, fig. 2 y lám. III). La superficie superior de pie tiene 53x48 cms. y el encastre del tablero 37'5x36 cms. Podemos suponer que el pie fuera el fragmento utilizado para pila de agua bendita u otra pieza perdida (ap. 22 y 112)[10].

Uno de los pies de *Mixos* (ap. 26), visigodo para RIVAS, cierra el ciclo iniciado hipotéticamente con la imitación del ara pagana para dar lugar al pie de «tipo emeritense», pues para realizarlo se retalló un ara romana, decorándola toscamente con una imitación de las cruces que decoran los pies de arte visigodo (RIVAS, 1971, fig. en p. 57). Nosotros la consideramos como probablemente mozárabe.

La de *Asadur* (ap. 27) es interesante como dato para la cronología de los altares macizos,

10 Hoy creemos equivocadas algunas de las apreciaciones que hacíamos sobre este ara y pie de altar. El pie, a pesar de la opinión de ALMAGRO, 1979, reutiliza un ara romana (ap. 22). Sus dos *loculi* tienen que ser coetáneos, dado que están descentrados simétricamente. El tablero de mármol es pequeño pero pudo pertenecer al pie y el hueco que posee en su cara inferior, relativamente grande, cuadrado y de poca profundidad, hubo de ser para, usado invertido, colocar en la nueva superficie superior un «ara» como las actuales, igual a la descrita en el pie de Santomé de Nocelo (ap. 53.20. Probablemente pie y tablero sean de época visigoda, dado que la iglesia, a pesar de su profunda remodelación alto medieval y posterior, debió ser en sus inicios de esta cronología, por la tipología de su planta (CABALLERO, 1991).

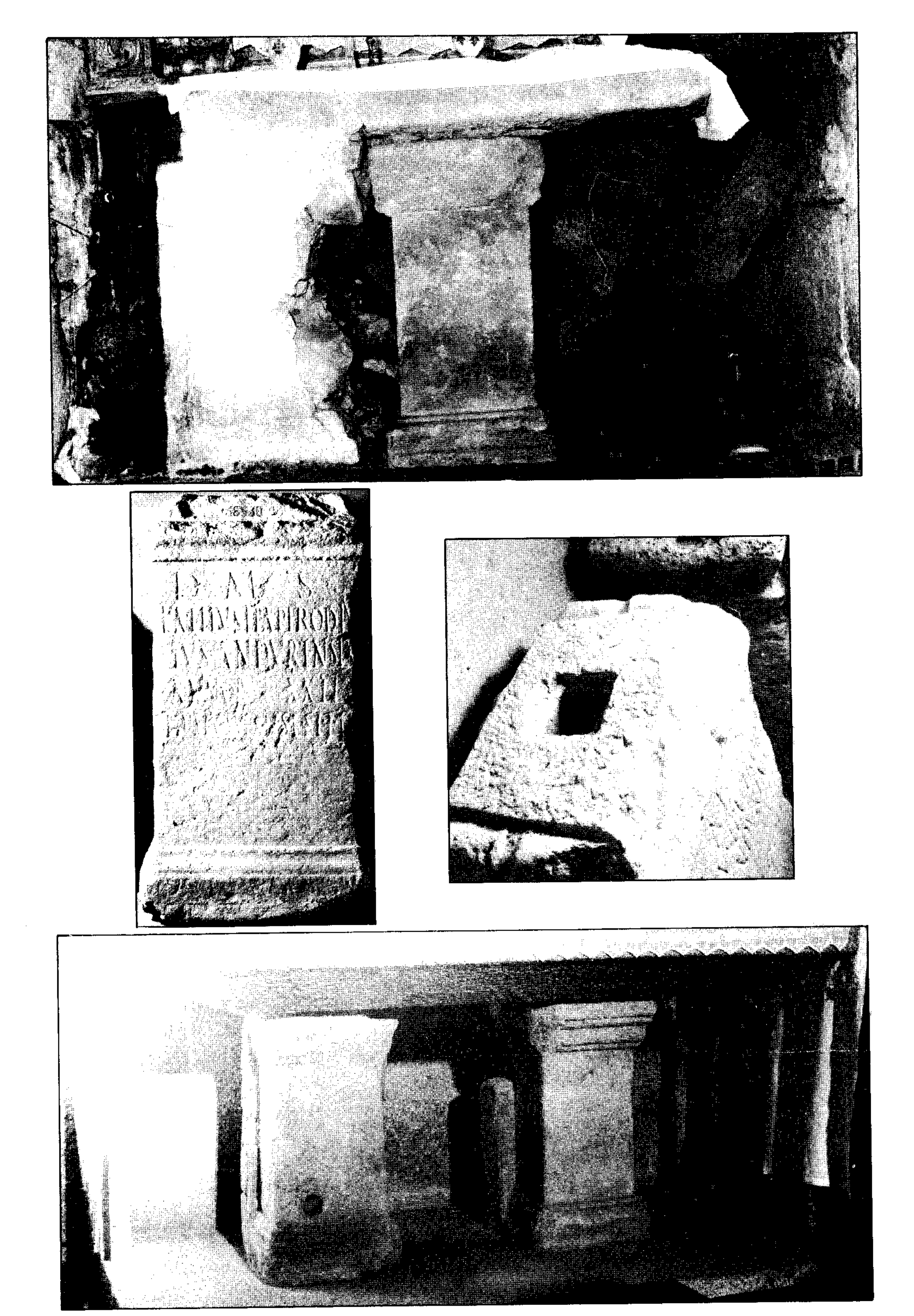


FIGURA 8. 1, Altar lateral de S. Pedro de Balsemâo (Portugal), ap. 20; 2 y 3, inscripción de Martos (Jaén), ap. 40, negs. MAN.; 4, altar principal de S. Pedro de Lourosa (Portugal), ap. 45 bis, seg. CABALLERO.

dada su forma de bloque cúbico colocado en el centro de uno de este tipo. RIVAS (1973) la fecha por la cronología de su epigrafía en el s. X. Si hoy parece un rasgo de humor el reutilizar un elogio a un recaudador de impuestos, no deja de ser curioso que hayan tenido que poner sobre la pieza el letrero +AELTARE, parece que para asegurar su función, a no ser que queramos traducirlo como «altar de Cristo», afirmando su reconversión. Aunque recordemos que lo mismo ocurre con el ara representada en el capitel de La Nave.

El grupo de *Braga* (ap. 92) y las apreciaciones de sus editores, llaman la atención sobre el repaso que sufrieron algunas inscripciones romanas, cuyas letras fueron retalladas en época medieval o moderna, quizás por dar un valor mágico a estas palabras latinas. Quizás no sea una casualidad la coincidencia entre la abundancia de ejemplares en el Norte de Portugal y en Galicia y la mejor definición que de esas palabras latinas hace Valle Inclán, «temblor enigmático y litúrgico», «aureo y religioso prestigio», en *Divinas Palabras*. Pero ésto a la postre es literatura. No olvidemos que debemos confirmar si la abundancia de estos casos no se da también en otras zonas, aunque solo sea relativamente, por ejemplo solo para alguna etapa cronológica definida como pudiera ser la alta Edad Media.

3. CONCLUSIONES

1. El tema propuesto es complejo y difícil. No se puede entrar en él con ideas preconcebidas. La insólita falta de su estudio requiere análisis meticulosos que no se agotan con éste, con el que pretendemos plantear hechos más que ofrecer conclusiones.

2. Deben plantearse cuatro niveles de problemas, el cronológico; el de distribución geográfica; el del uso pagano/cristiano de los elementos; y el de las razones de la conversión cuando exista.

3. Tanto las fuentes escritas como los datos arqueológicos parecen documentar una actuación de componentes equívocos o ambivalentes, aunque de claros resultados. Una actitud radical de destrucción y otra actitud pragmática de transformación y reutilización que suele darse simultáneamente, en una contradicción más aparente que real.

4. Parece que existe una contradicción entre los datos arqueológicos y las fuentes escritas. Los dos únicos textos que apoyan una explicación de este sincretismo son uno del siglo V y otro de finales del VI. En el s. VI los datos arqueológicos son pocos por no decir que nulos y poco expresivos (altares de Fraga, Alconétar y El Gatillo; umbral de El Gatillo; basamento de Manacor)... Lo contrario ocurre a partir del s. VII en que tenemos más restos arqueológicos seguros, especialmente el grupo fechado bético, pero apenas ninguna fuente escrita o textos que se refieren a otras actuaciones que parecen contradictorias con la de reutilización.

5. Parece que no se debe presuponer automáticamente que exista pervivencia del paganismo en cada caso conocido de transformación. La repetición del fenómeno puede encerrar una norma o costumbre eclesiástica de cronología postvisigoda. Evidentemente tampoco debe utilizarse lo que decimos como demostración de un éxito temprano de la cristianización. Al contrario, esa posible «costumbre» puede encerrar la clave de un cierto fracaso de la cristianización en los siglos V-VII que necesitó de algún modo hechar mano del prestigio que mantenía el paganismo o al menos que mantenían sus objetos.

6. Sólo tenemos constancia bastante cierta y segura de conversión de centros de culto pagano en edificios cristianos en S. Miguel de Mota, desaparecido; S. Juan de Postoloboso, muy



FIGURA 9. 1 y 2, Basa del pie de altar con *loculus* o *sepulcrum, in situ* y levantada. Cabecera crucirforme de la basílica paleocristiana de Conímbriga (Portugal). Fotos J. Maciel.

transformado; y Sta. Lucía del Trampal, que suponen un modelo coherente, asimilable al texto de Gregorio Magno de 597, en pleno s. VII. Fuera de ellos existen otros datos, pero de muy difícil evaluación segura.

7. Llama la atención el caso particular de Mactar (Túnez. DUVAL) que puede estar dándonos claves muy concretas sobre la procedencia de la forma del *loculus* en la parte superior del pie de los altares, el carácter funerario y el uso tanto eucarístico como martirial.

8. Otro caso particular y que también parece de raíz funeraria es el de los umbrales de cancel de las iglesias cacereñas de El Gatillo, Magasquilla y El Trampal, a los que añadimos el dintel de Cabrela (Odrinhas).

9. El material romano más abundantemente reutilizado, aparte del decorativo, son las inscripciones, aras, estelas y cipos, que se reutilizaron de varias maneras, como material constructivo y mobiliario litúrgico. El caso más importante es el de su transformación en pies de altar. Lamentablemente es muy baja la proporción de piezas que fechan con cierta seguridad el momento de su transformación.

10. El ara pagana que se reutiliza como pie de altar cristiano sufre una transformación que puede ser de varios tipos: conversión del *focus* o de otros agujeros en *loculus*; cortado de las volutas superiores; borrado o retrazado de la inscripción pagana; trazado de una nueva inscripción cristiana en su caso; redecorado. Es de desear que en el futuro los epigrafistas se fijen más en estos datos, fundamentalmente los que tienen una ubicación concreta, pues el *corpus* de aras reutilizadas podría verse aumentado en un futuro próximo.

11. Sigue siendo predominantemente bético el grupo de aras con dedicación plenamente visigoda (630-675?), aunque con las excepciones cartaginenses de Guadix y Xátiva y la galaica de Sta. Eufemia de Ambía. La presencia de este grupo no tiene por qué presuponer una cronología más antigua que la de otras piezas.

12. Una pregunta que queda aún abierta es si existe relación entre el abundante número de aras paganas reutilizadas y el pie de altar visigodo, tipo emeritense o toledano, decorado con cruces. Esta discusión enlaza con la de la tipología de altares de pie único, varios pies y formas del pie principal o ara, incluidos los que están sin decorar.

13. Existe un núcleo gallego y del norte de Portugal que reutiliza aras con cronología plenamente medieval. Llamamos la atención sobre este hecho, ya que en el futuro pueden presentarse fuera de este ámbito.

14. En época moderna se reutilizaron para otros elementos paralitúrgicos, como pilas de agua bendita, cruceros, petos y limosneros y descansaderos, tanto por primera vez, como dando un segundo uso a los pies de altar a los que quizás repugnaba continuar usando en el culto, pero que no se querían destruir. Ejemplos de la reutilización de altares se dan hasta fecha reciente.

15. Un *corpus* más completo de estas aras e inscripciones romanas, y su estudio, darían datos más significativos sobre el sincretismo entre divinidades paganas y santos cristianos (ap. cap. 5). Por hoy apuntaremos la preponderancia, por otra parte lógica, de las dedicaciones a Júpiter y los casos conocidos por todos de S. Miguel-Endovélico en Mota y Sta. Lucía-Ataecina en El Trampal.

4. BIBLIOGRAFÍA

ABÁSOLO ÁLVAREZ, J. A.: *Carta arqueológica de la provincia de Burgos. Partidos judiciales de Castrojeriz y Villadiego*, Burgos, 1978.

— «Epigrafía romano-burgalesa inédita». *Durius,* 1, 1973, 97 ss.

ABÁSOLO ÁLVAREZ, J. A. y GARCÍA ROZAS, R.: *Carta arqueológica de la provincia de Burgos: partido judicial de Salas de Los Infantes*, Burgos, 1980.

ACUÑA, P.: «Contribución al estudio de las religiones romanas», *Boletín Auriense,* 7, 1977, pp. 199-212.

ALARCÂO, J.: *Portugal romano*, 1987.

ALMAGRO BASCH, M., «Los altares visigodos de Santa Comba de Bande», *XV Congreso Nacional de Arqueología (Lugo, 1977),* Zaragoza, 1979, 1.095-1.106.

ALMEIDA, F. de: «Arte visigotica em Portugal». *En O Arqueologo Portugués*, 4, 1962, pp. 7 y ss.

ÁLVAREZ BLÁZQUEZ, J. M. y BOUZA BREY, F.: «Inscripciones romanas de Vigo», en *Cuadernos de Estudios Gallegos*, 16, 1961, pp. 6 y ss.

ANDRÉS ORDAX, S.: «Arte hispanovisigodo», en *Historia de Burgos, 1. Edad Antigua*, Burgos, 1984.

ÁVILA VEGA, A.: «Inscripciones latinas en la comarca de Valencia de Alcántara (1)», *Bol. de la Asociación Española de Amigos de la Arqueología*, 22, 1985-86.

AZKÁRATE GARAI-OLAUN, A.: *Arqueología cristiana de la Antiguedad tardía en Álava, Guipúzcoa y Vizcaya*, Vitoria Gasteiz, 1988.

BARRAL I ALTET, X.: «Transformaciones de la topografía urbana a la Hispania Cristiana durant l'Antiguitat tardana», en *II Reunió d'Arqueología Paleocristiana Hispanica* (Monserrat, 1978), Barcelona, 1982, 105-132.

BARRIOCANAL LÓPEZ, Y.: Arte popular. «Los petos de ánimas», en *Boletín Auriense*, anexo 3, 1985.

BLÁZQUEZ MARTÍNEZ, J. M.: *Religiones primitivas de Hispania*, CSIC, Roma, 1962.

— *Diccionario de las religiones prerromanas de Hispania*, Madrid, 1975.

BORGES GARCÍA, E.: «Un templo visigótico em S. Giâo (Famalicâo de Nazaré)-Estremadura», en *Arqueología e Historia*, 12, 1966, 203 y ss.

BORRÁS Y FELIU, A.: «El culte a las pedres y a les columnes. El Pilar de Saragossa», en *IIRAPH* (Montserrat, 1978), Barcelona, 1982, 283 y ss.

BOUZA BREY, F.: «Ara al dios Tileno, de Viloria (Ourense)», *Cuadernos de Estudios Gallegos,* 25, 77, 1970, pp. 266 ss.

BOUZA BREY, F.; FONTES CANAL, M. y OXEA, X. R.: *A eirexa de Santa María de Mixós e as suas aras romanas*, Santiago, 1928.

BUENO ROCHA, J.: «La ermita de Santiago en Alburquerque (Badajoz)», *Alcántara,* 29, 173, 1973, pp. 5-16.

C.I.L., S. y HÜBNER, E.: *Corpus Inscriptionum Latinarum*, vol. II, Berlín, 1869. Suplementum al vol. II, Berlín, 1892.

CABALLERO ZOREDA, L.: «Alconétar, en la vía romana de La Plata, Garrovillas (Cáceres)», en *Excavaciones Arqueológicas en España*, 70, 1970.

— «Hacia una propuesta tipológica de los elementos de la arquitectura de culto cristiano de época visigoda. (Nuevas iglesias de El Gatillo y El Trampal), en *Arqueología Medieval Española*, Madrid, 1987, 61-98.

— «Sobre Santa Comba de Bande y las placas de Saamasas (Orense). Algunos problemas de historiografía, análisis estructural y estilístico y atribución cronológica-cultural», *Galicia no tempo,* 1991 (en prensa).

CABALLERO ZOREDA, L. y LATORRE MACARRÓN, J. I.: «La iglesia y el monasterio de Santa María de Melque (Toledo). Arqueología y arquitectura. S. Pedro de la Mata (Toledo) y Santa Comba de Bande (Orense)», en *EAE*, 109, 1980.

CABALLERO ZOREDA, L. y ROSCO MADRUGA, J.: «Iglesia de El Gatillo de Arriba, finca de La Matallana (municipio y provincia de Cáceres). Informe preliminar de la primera campaña de excavaciones arqueológicas. Octubre-Noviembre 1985», en *Extremadura Arqueológica*, 1, 1988, 255 y ss.

— «Iglesia visigoda de Santa Lucía del Trampal, Alcuescar (prov. Cáceres). Primera campaña de trabajos arqueológicos, 1983-84», en *EA*, 1, 1988, 231-249.

CABALLERO ZOREDA, L. y VEAS RUIZ, N.: «Informe preliminar. La iglesia de época visigoda de El Gatillo (término y provincia de Cáceres). Tercera campaña de excavaciones arqueológicas. 1987», en *EA* (en prensa).

CABROL y LECLERQ: *Dictionaire d'Antiquités Chrétiennes et de Liturgie.*

CARDOZO, M.: *Catálogo do Museu de Martins Sarmiento. Secçâo de epigrafia latina e de escultura antiga*, Guimarâes, 1985.

CASTRO GARCÍA, L.: «El castro de Tariego de Cerrato y la fuente medicinal de la basílica visigoda de S. Juan de Baños», *XIII CNA* (Huelva, 1973), Zaragoza, 1975, 985 y ss.

CERRILLO MARTÍN DE CÁCERES, E.: «Las ermitas de Portera y Santa Olalla. Aproximación al estudio de las cabeceras rectangulares del siglo VII, en *Zephyrus*, 32-33, 1981.

— *La basílica de época visigoda de Ibahernando*, Cáceres, 1983.

CORTÉS HERNÁNDEZ, S. y otros: «Nuevas inscripciones romanas del Museo de Santa Cruz de Toledo», en *Museos*, 3, 73 y ss.

CORZO SÁNCHEZ, R.: «Planos de la basílica visigoda de Alcalá de los Gazules», en *Boletín del Museo de Cádiz*, 4, 1983-84, 83 y ss.

— *San Pedro de la Nave. Estudio histórico y arqueológico de la iglesia visigoda*, Zamora, 1986.

CRUZ VILLALÓN, M.ª: *Mérida visigoda. La escultura arquitectónica y litúrgica*, Badajoz, 1985.

DÍAZ MARTÍNEZ, P. de la C.: *Formas económicas y sociales en el monacato visigodo*, Salamanca, 1987.

DOS SANTOS, L.; LE ROUX, P. y TRANOY, A.: *Inscriçôes romanas do Museu Pio XII em Braga*, Braga, 1983.

DUVAL, N., *Les églises africaines à deux absides*, II, 1973.

— «L'Espagne, La Gaule et L'Adriatique. Rapports éventuales dans le domaine de l'Archeologie Chrétienne», *RAPH* (Montserrat, 1978), Barcelona, 1982, 31 y ss.

DURLIAT, M.: «Les autels de Septimanie du Ve au VIII siècle», *Actes du VeCongrés International d'Archéologie Chrétienne (Aix-En-Provence, 1954)*, Roma, Paris, 1957, 539 ss.

DUVAL, N. y FONTAINE, J.: «Un fructeaux échange entre archéologues, liturgistes et patristiciens. Le colloque de Montserrat (2-5 novembre 78)», en *Revue des Etudes Augustiniennes*, 25, 1979, 265 y ss.

ENCARNAÇÂO, J. d': *Inscriçôes romanas do Conventu Pacensis*, Coimbra, 1984.

ESTÉVEZ GÓMEZ, J. R.: «Ara funeraria en Presqueira (Baños de Molgas)» en *BA*, 10, 1980, 195 y ss.

FERNÁNDEZ CASTRO, M.ª C.: «Villa romana y basílica cristiana en Hispania», en *La religión romana en Hispania* (Madrid, 1979), Madrid, 1981, 383 y ss.

FERNÁNDEZ GÓMEZ, F.: «El santuario de Postoloboso (Candeleda, Ávila)», en *Noticiario Arqueológico Hispánico*, Arqueología, 2, 1974, 171 y ss.

FONTAINE, J.: *L'Art prérromaine hispanique, 2. L'Art mozarabe*, Zodiaque, 1977.

FONTES, J.: *Museu Arqueológico de S. Miguel de Odrinhas*, Sintra, 1975.

GARCÍA IGLESIAS, L.: «Paganismo y cristianismo en la España Romana», en *RRH* (Madrid, 1979), Madrid, 1981, 365 y ss.

GARCÍA MORENO, L. A.: «La cristianización de la topografía de las ciudades de la Península Ibérica durante la Antigüedad tardía», en *Archivo Español de Arqueología*, 50-51, 1977-78, 314 y ss.

GARCÍA ROMERO, C.: «Un ara pagana cristianizada», en *Boletín de la Real Academia Gallega*, 22, 1927-28, 89-94 y 113-117.

GIL, J.: «Epigraphica III», en *Cuadernos de Filología Clásica*, 14, 1978, 83 y ss.

GONZÁLEZ, T.: «La iglesia desde la conversión de Recaredo hasta la invasión árabe», en *Historia de la Iglesia en España*, dirigida por García Villoslada, I, Madrid, 1979.

GONZÁLEZ COUGIL, R.: «Realidad gallega y litúrgica de la Iglesia. El espacio sagrado gallego. Del análisis a la panorámica de los datos», en *BA*, 17, 1987, 293 y ss.

GROS, M. S.: «El ordo romano-hispano de Narbona para la consagración de iglesias», *Hispania Sacra*, 19, 1966, pp. 321-401.

IRG, IV, 1. LORENZO, J. y D'ORS, A.: «Inscripciones romanas de Galicia. IV. Provincia de Orense, parte 1», en *CEG*, 19, 1964, 267 y ss.

IRG, IV, 2. LORENZO FERNÁNDEZ, J. y BOUZA BREY, F.: «Inscripciones romanas votivas de la provincia de Orense», en *CEG*, 20, 1965.

IRG, IV, 3. LORENZO FERNÁNDEZ, J.: «Inscripciones romanas funerarias, varias no clasificadas, falsas e inexistentes», en *CEG*, 20, 1965, 261 y ss.

IÑÍGUEZ, J. A.: *El altar cristiano. I. De los orígenes a Carlomagno (s. II-año 800)*, Pamplona, 1978.

ISIDORO, San: *Etimologías*, Madrid, 1982 y 1983.

JIMÉNEZ, A.: «El grupo occidental de sepulcros turriformes hispánicos», *XIII Congreso Nacional de Arqueología (Huelva, 1973)*, Zaragoza, 1975, pp. 869 ss.

JIMENO, A.: *Epigrafía romana de la provincia de Soria*, Soria, 1980.

JUAN NAVARRO, E. y CENTELLES IZQUIERDO, F. X.: «El yacimiento de época visigoda del Pla de Nadal (Riba-Roja de Turia, Camp de Turia, Valencia)», en *Actas del I Congreso de Arqueología Medieval Española* (Huesca, 1985), Zaragoza, 1986, *Colección Actas*, 8, 25-39.

JULIA, D.: «Los monumentos funerarios en forma de semicilindro en la provincia romana de la Tarraconense», en *Melanges de la Casa de Velázquez*, 1, 1965.

JUNGMANN, J. A.: *El sacrificio de la Misa*, Madrid, 1963.

LUCAS, M.ª R. y VIÑAS, P.: «La villa romana de Águilafuente (Segovia)», *Segovia y la Arqueología romana (Segovia, 1974)*, Barcelona, 1977, pp. 239 ss.

LLOBREGAT, E. A.: «La más antigua cristiandad», en *Historia del Pueblo Valenciano*, I, Valencia, 1988, 141-160.

MACIEL, J. y CAMPOS COELHO, T.: «Sobre alguns monuments paleocristâos de Portugal. A basilica e o baptisterio paleocristâos de Conimbriga», *I Actas de la III Reunión de Arqueología Cristiana (Mahón, septiembre, 1988)* (en prensa).

MAÑANES PÉREZ, T.: *Epigrafía y numismática de Astorga romana y su entorno*, Salamanca, 1982.

MARTIGNY, A.: *Dictionaire des Antiquités Chrétiennes*, Paris, 1877.

MARTÍNEZ, V.: «El paganismo en la España visigoda», *Burgense*, 13, 1972, pp. 489-508.
MOUTINHO ALARCÂO, A., MAYET, E. y NOLEN, J. S.: *Ruinas de Conimbriga. Roteiros de Arqueologia Portuguesa*, 2, 1986.
NÁCAR FUSTER, E. y COLUNGA, A.: *Sagrada Biblia*, Madrid, 1964.
NÚÑEZ RODRÍGUEZ, M.: «Algunas inscripciones de la Galicia prerrománica», en *BA*, 7, 1977, 173 y ss.
PALOL Y SALELLAS, P. de: «Altares hispánicos del siglo V al VIII. Observaciones cronológicas», en *Beiträge zur kunstgeschichte und Archäologie des Frühmittelalters. Akten zum VII Internationalen Kongress für Frühmittelalterforchung (1958)*, Colonia, 1962, 100-103.
— «Las mesas de altar paleocristianas de la Tarraconense», *Ampurias*, 19-20, 1957-58.
— *Arqueología cristiana de la España romana*, Madrid-Valladolid, 1967.
— «Arqueología cristiana hispánica de tiempos romanos y visigodos. Ensayo de síntesis monumental y bibliográfica», en *Rivista di Archeología Cristiana*, 43, 1967, 177-232.
— «La basílica des Cap des Port, de Fornells, Menorca», en *IIRAPH* (Montserrat, 1978), Barcelona, 1982, 353-404.
— *La basílica de San Juan de Baños*, Palencia, 1988.
PALOL Y SALELLAS, P. de; TUSET, F. y CORTÉS, J.: «Excavaciones en la iglesia visigoda de San Juan de Baños. Palencia, 1982», en *Publicaciones de la Institución Tello Tellez de Meneses*, 49, 1983, 243-265.
PALOMERO PLAZA, S.: «Sobre algunas ermitas y romerías y su relación con la arqueología y las vías romanas en la actual provincia de Cuenca», en *II Jornadas de Etnología de Castilla y La Mancha*, Ciudad Real, 1984.
PÉREZ OUTERIÑO, R.: «Ara procedente de S. Mamede de Urros (Allariz)», en *BA*, 9, 1979, 295-300.
PÉREZ DE URBEL: Fr. J., *Año cristiano*, Madrid, 1945.
PUERTAS TRICAS, R.: «Trabajos de planimetría y excavación en la «villa Fortunatus». Fraga (Huesca)», en *NAH*, Arqueología, 1, 1972.
— *Iglesias hispánicas (siglos IV al VIII). Testimonios literarios*, Madrid, 1975.
RIGHETTI, M.: *Historia de la liturgia*, Madrid, 1956.
RIVAS FERNÁNDEZ, J. C.: «Algunas consideraciones sobre el prerrománico gallego y sus arcos de herradura geminados», en *BA*, 1, 1971, 61-125.
— «La capilla de San Xiao de Fontefria y su ara votiva a los lares viales», en *BA*, 2, 1972, 303-311.
— «Nuevas aras romanas orensanas y rectificaciones interpretativas en torno a otros epígrafes galaico-romanos ya conocidos», *BA*, 3, 1973, 57-96.
— «Addenda al catálogo y estudio de los miliarios orensanos», *BA*, 4, 1974, 91 y ss.
RIVAS FERNÁNDEZ, J. C. y RIVAS QUINTAS, E.: «El ara romana de Suatorre de Ambía (Orense) y sus inscripciones alto-medievales», *Boletín Auriense*, 18-19, 1988-89, 119 ss.
RIVAS FERNÁNDEZ, J. C. y SEARA CARBALLO, A.: «Nueva aportación al panteón galaico romano: Ariounis Mincosegaeigis», *Boletín Auriense*, 18-19, 1988-89, pp. 95 ss.
RODRÍGUEZ COLMENERO, A.: «Un ara a Júpiter Óptimo Máximo en Vilanova de Trives (Orense)», en *BA*, 1, 1971, 289-292.
— «Otra interpretación del ara n.º 2.597 del CIL II y nuevos epígrafes en la provincia de Orense», en *BA*, 13, 1983, 23-29.
— «Un importante grupo de nuevos teónimos galaicos», *Studia Paleohispánica. Actas del IV Coloquio sobre Lenguas y Culturas Paleohispánicas (1985)*, 1987, pp. 327 ss.

RODRÍGUEZ GONZÁLEZ, X. y SEARA CARBALLO, A.: «Localización del ara n.º 2.597 del CIL II y nuevos epígrafes en la provincia de Orense», *BA*, 13, 1983, 23-29.
ROLLÁN ORTIZ, J. F.: *La basílica de Recesvinto. San Juan Bautista en Baños de Cerrato (Palencia)*, Palencia, 1970.
SCHLUNK, H. y HAUSCHILD, Th.: *Hispania Antiqua. Die Denkmaler der frühchristlichen und westgotischen Zeit*, Mainz am Rhein, 1978.
SERRA RAFOLS, J. de C.: «La Villa Fortunatus de Fraga», en *Ampurias*, 5, 1943, 5-35.
SOTOMAYOR Y MURO, M.: «La iglesia en la España Romana, en *HEE*, I, Madrid, 1979.
— «Penetracción de la Iglesia en los medios rurales de la España tardorromana y visigoda», en *Settimane di studio del CIS sull alto medievo*, 28 (Spoleto, 1980), Spoleto, 1982, 639 y ss.
TABOADA CHIVITE, J.: «De Re Epigraphica», *BA*, 2, 1972, 312-318.
— «Notas sobre nuevas inscripciones romanas de la provincia de Orense», *BA*, 3, 1973, 179-181.
— «Noticias arqueológicas de la región de Támega (Verín)», *Cuadernos de Estudios Gallegos*, 26, 78, 1971, pp. 45 ss.
THOMPSON, E. A.: *Los godos en España*, Madrid, 1979.
VÁZQUEZ NÚÑEZ, A.: «La epigrafía latina en la provincia de Orense», *Boletín de la Comisión Provincial de Monumentos Históricos y Artísticos de Orense*, 1, 1900, pp. 18 ss.
VEAS, N. y SÁNCHEZ SANTOS, J. C.: «El elemento acuático en las iglesia paleocristianas y visigodas: Pervivencias paganas en el Cristianismo de época visigoda», Congreso sobre Cristianismo y Aculturación en tiempos del Imperio Romano (Madrid, 1980), en *Antigüedad y Cristianismo*.
VENTURA, A.: *La esglesia de Sant Feliu de Xátiva*, Xátiva, 1979.
VICENT, A. M.ª: «Restos arqueológicos de la Valencia visigótica», en *Ampurias*, 19-20, 1957-58, 217-225.
VIVES, J.: *Concilios visigóticos e hispano-romanos*, Barcelona-Madrid, 1963.
— *Inscripciones cristianas en la España romana y visigoda*, Barcelona, 1969.

5. **APÉNDICES**

(Pies de altares, salvo cuando se indica lo contrario).

1. PIES DE ALTAR Y OTROS ELEMENTOS DE CULTO REUTILIZADOS EN FECHA CONOCIDA (fecha obtenida por estar fechada la pieza, por su tipología o por el momento de uso).

1.1. *En época de transición y visigoda*

- 1.1.1. *Pies de altar*

A. *Con inscripción sólo cristiana*

Bética

1. Jeréz de los Caballeros (Badajoz). Año 556 ó 506? Dedicación. En fuste probable-

mente reutilizado. VIVES, 301. Lo conocemos por una foto de JOSÉ BUENO. Con la opinión en contra de JOSÉ BUENO.

1 bis. Medina Sidonia (Alcalá de los Gazules?) (Cádiz). Año 630. Con *loculus*. Pimenio obispo. Deposición y dedicación. Cipo romano. VIVES, 304. PALOL, 1947, pp. 195 y 196.

2. Alcalá de los Gazules (Cádiz). Año 662. Pimenio obispo, *Loculus*. Deposición. Ara. 85 cms. de altura. VIVES, 309. PALOL, 1967, p. 196. CORZO.
3. Salpensa (Sevilla). Año 648. Pimenio obispo. Deposición y dedicación. Cipo romano ¿? VIVES, 306. PALOL, 1967, p. 196.
4. Dos Hermanas (Sevilla). Año 637? Honorato obispo. Deposición y fundación. «His aram in medio sacrans altare recondit». Ara ¿romana? VIVES, 313. PALOL, 1967, p. 195. Con la opinión en contra de JOSÉ BUENO.
5. Cabra (Córdoba). Año 660. Bacauda obispo. Fundación, dedicación y consagración. Ara ¿romana? VIVES, 308. PALOL, 1967, p. 196. Con la opinión en contra de JOSÉ BUENO.
6. Villares de Hortichuela, Loja (Granada). Visigoda. *Loculus*. Deposición y consagración. Ara romana. DAChL, «autel», vol. 1. 2, p. 3.175. VIVES, 316. PALOL, 1967, p. 195, nota 52.
7. Córdoba. Visigoda, Deposición. Basa cilíndrica, ¿romana? VIVES, 324.

Carthaginensis

8. Xátiva (Valencia). ¿Iglesia de S. Feliú? Año 655-675 o anterior. Anastasio obispo. Consagración y erección de altar. Pedestal con inscripción borrada. VIVES, 317. Ventura.

8 bis. (Museo de Bellas Artes de Valencia). Visigoda. Inscripción: (Crismón) MAGIS. En pedestal romano. LLOBREGAT, p. 142.

8 tres. Pza. Almoina, frente a la catedral, Valencia. Hallada con placas visigodas. Inscripción referente a construcción de una iglesia. Capitel romano de pilastra. VICENT. Suponemos que no es la misma que la 8 bis, *supra*.

B. Con inscripción cristiana y pagana

Bética

9. Vejer de la Miel (Cádiz). Año 674? Teodorecus obispo. Deposición. Cipo. VIVES, 310.

Carthaginensis

10. Guadix (Granada). Año 652. Justo obispo. Deposición y consagración. Cipo del s. III. VIVES, 307. PALOL, 1967, p. 196.

C. *Con inscripción solo pagana*

Lusitania

11. Mérida (Badajoz). Fig. 2, 3. Posible basamento de pie de altar con *loculus* de tipo

sepulchrum para tapar con el pie de altar. En su cara superior tallada una cruz monogramática. Sillar de un monumento consagrado al culto imperial. 26x58x55. CRUZ VILLALÓN, n.º 194.

D. *Anepígrafos*

Lusitania

12. Alconétar, Garrovillas (Cáceres). Fig. 3, 1 y 3. Edificio «funerario» de época de transición y visigoda. En el ábside occidental. Base de altar o mesa auxiliar, quizás de tipo bloque macizo. *In situ* con *loculus* bastante seguro. Sillar de granito reutilizado. 50x125x75. CABALLERO, 1970, p. 119.
13. El Gatillo de Arriba, La Matallana (Cáceres). Fig. 4. De hacia 500. Pie de altar único. Ábside principal más antiguo. *In situ*, con *loculus*. Sillar de granito quizás reutilizado. 82x43x40. CABALLERO y ROSCO. CABALLERO y VEAS.

13 bis. Conimbriga (Figs. 9, 1 y 20). Cabecera cruciforme de la basílica paleocristiana. Posible basa de pie de altar y *loculus* para reliquias, *in situ* en el suelo. Reutiliza una basa (?) romana moldurada, cortada. 10x50x36; lo*culus*, 6,5x18x18. Información de J. MACIEL en IV y VI de 1989. MACIEL y CAMPOS.

Tarraconensis

14. Villa Fortunatus, Fraga (Huesca). Fig. 3, 2. Iglesia de época de transición. En el baptisterio, al E. de la pila, posiblemente mesa litúrgica auxiliar. *Loculus* dudoso. Ara anepígrafa, invertida y con las molduras inferiores (en su colocación nueva las superiores) cortadas. Puertas, 1972, no la documenta y de lo que dice en p. 78 puede decirse que no la considera en relación con el baptisterio. DUVAL, 1982. DUVAL y FONTAINE, p. 284, lám. II, 3.

Baleares

14 bis. Sa Carrotxa, Manacor, Mallorca. Iglesia hacia el 500. En el santuario. Posiblemente basamento de suelo con *loculus* con pie de altar tapándolo. «Figura... la parte superior de una pilastra romana aprovechada de modo que su perfil moldurado hace pensar claramente en ello». PALOL, 1967, p. 14 y 195.

■ 1.1.2. *Otros elementos* (Dintel y barroteras de suelo o umbrales de cancel).

Lusitania

15. El Gatillo de Arriba, La Matallana (Cáceres). Fig. 4, 1 y 5, 1 y 2. Hacia 550-600. Umbral de cancel del tramo delantero en el añadido sur, baptisterio. Funeraria. CABALLERO y ROSCO, El Gatillo.
16. Magasquilla de los Donaire, Ibahernando (Cáceres). Fig. 5, 3. Iglesia de Sta. María?, fechada en 635. Umbral de cancel del ábside. Funeraria. CERRILLO, 1983, p. 103, figs. 57 y 58.
17. El Trampal, Alcuéscar (Cáceres). Figs. 6 y 7, 1 a 3. Iglesia visigoda de Sta. Lucía. Cuatro o cinco umbrales de cancel en pasos a los tres ábsides, al tramo de crucero

central y quizás al tramo de paso desde el aula. Funerarias. CABALLERO y ROSCO, El Trampal.

18. Cabrela, Odrinhas (Portugal). Dintel con la inscripción EC PORTA + DOM(INI). Reutiliza una inscripción romana con el texto por la cara inferior visible. FONTES, LXXXIV.

Tarraconensis

18.bis. ¿Ampurias (Gerona). Basílica cementerial? Museo Arqueológico de Gerona. Tablero de altar, o «mesa», completo, con moldura, de mármol, que reutiliza un tablero decorado con una escena quizás bucólica helenística o neoática, repicada. Siglos IV-V. 6x106x76. PALOL, 1957-58, pp. 83, n.º 2 y 91, láms. 2 y 3.

○ 1.2. *En fecha visigoda, dudosa o solo probable*

Lusitania

19. Postoloboso, Candeleda (Ávila). Colección Torroba. Quizás procedente de la iglesia visigoda y gótica de S. Juan. *Loculus.* Reutilizada para cepillo y quizás para pila de agua bendita. Ara borrada. 71x39x32. FERNÁNDEZ GÓMEZ, p. 224, n.º 11, lám. 21, 2. (V. *infra* n.os 105 y 128).

19 bis. S. Miguel de Mota, Terena, Alandroal (Portugal). *Loculus.* Pedestal dedicado a Endovélico, decorado con genios alados funerarios. CIL., 5.207. ALARCÂO, p. 179, fig. 51, izda. con sección del *loculus.* Encarnacâo, n.º 516. Posiblemente el *loculus* reutiliza el hueco de encastre de una estatua al pedestal (V. *infra* n.os 41 y 42).

20. S. Pedro de Balsemâo, Lamego (Portugal). Fig. 8, 1. Iglesia visigoda rehecha en época moderna. Pie de altar de la nave lateral derecha. Macizado quizás por rotura del tablero. Ara, con inscripción invertida, con letras de tamaño grande, F*S, F(ortuna) S(acrum) separadas por una interpunción en forma de corazón o *hedera.* SCHLUNK y HAUSCHILD, p. 218 dicen: «ha pasado inadvertido el espacio lateral (de la iglesia) donde en su testero ha aparecido un deteriorado pie de altar antiguo (fig. 127 b) decorado con un listel y una cruz de brazos largos sobre fondo plano». Dibujo y descripción se tienen que referir a otro ejemplar, pensamos que quizás a uno de los dos pies del altar del ábside Norte de Vera Cruz de Marmelar (Portugal), que coinciden con el dibujo, aunque no son aras romanas, ni tampoco, probablemente, piezas visigodas.

Gallaecia

21. Ambía (Orense), V. *infra* 24 -D.

22. Santa Comba de Bande (Orense). Iglesia visigoda rehecha en 872, especialmente el ábside y su suelo de *opus signinum,* donde queda un hueco quizás de la colocación del pie de altar. Con dos *loculi.* Ara anepígrafa. 120x53. I.R.G., IV, 2, p. 112. 122x59x48, ALMAGRO. (V. *infra,* 112, otra).

Tarraconensis

23. Barcelona. Con grafitos de los siglos VII-X. «Seguramente sirvió de mesa de altar... Pieza de mármol de gran tamaño... con hermosa inscripción romana...» VIVES, 332, a.

○ 1.3. *En fecha mozárabe*

Gallaecia

24. Ambía (Orense). Agradecemos la noticia que, antes de su publicación, nos dió J. C. RIVAS FERNÁNDEZ.

— A. Al ara dedicada a las ninfas (IRG., IV, 2, p. 76; FONTAINE, p. 410), usada como soporte de altar, *in situ* en Santa Eufemia de Ambía, hay que añadir las siguientes quizás procedentes de la misma iglesia:

— B. Fragmento reutilizado en el entorno de la iglesia de Sta. Eufemia, + S(AN)C(T)I SAL/VATORIS S(AN)C... RIVAS FERNÁNDEZ y RIVAS QUINTAS, 1988-89, p. 124, nota 17 y fig. 5.

— C. Igual que la anterior, S(AN)C(T)E E/VFEMIE. Id., p. 124, nota 17 y fig. 6.

— D. (*supra* ap. 21) Suatorre de Ambía, Baños de Molgas (Orense), en casa particular a 1.500 m. de Sta. Eufemia de Ambía. Ara romana de inscripción borrada, con *loculus* para reliquias agrandando el *foculus* y nueva inscripción repetida dos veces en tres caras: (cruz griega) IN D(E)I N(OMI)NE ANALSVM (H)ONOREM, una incisa y la otra con letras en relieve, igual que las dos anteriores. ¿Inicios y comienzo del tercer tercio del siglo IX? Id., imponen que de deposición de reliquias más que de consagración de iglesia y que Analso sería un obispo anterior a 872.

25. Mixos (Orense). Iglesia mozárabe de Sta. María. Bajo el altar actual. Ara dedicada a la diosa Bandua Cala(i)go, s. II. 74x40, I.R.G., IV, 2, p. 88, con una inscripción posiblemente cristiana en un lateral. 74x21x50. BLÁZQUEZ, 1962, p. 59. FONTAINE, p. 411. Ara dedicada a la diosa Bandua Cendogo. RODRÍGUEZ COLMENERO, 1987, p. 341, n.º 13. (V. *infra*, 26).

26. Mixos (Orense). Iglesia mozárabe de Sta. María. Pie del altar del Evangelio. Ara retallada y decorada con aspa y semicírculos en el dado y zig-zag en las molduras de la cabecera, quizás imitando la decoración de los pies de altar visigodos con cruces patadas. *Loculus*. Para RIVAS, 1971, pp. 77-79 pudo ser visigoda a quizás tallada en el s. X para los altares laterales o par pila de agua bendita. I.R.G., IV, 2, p. 110, 78x44. (V. *supra*, 25).

27. Sta. Mariña de Asadur, Maceda (Orense). Iglesia parroquial. Sillar en el centro del altar de bloque. *Loculus* para el ara actual. Inscripción: + AELTARE, del s. IX-X o del último tercio del s. X. *Elogium* dedicado a un recaudador de impuestos. RIVAS, 1973, p. 79-83.

□ 1.4. *En el siglo XII*

Gallaecia

28. S. Mamede de Urros, Allariz (Orense). Iglesia parroquial de S. Miguel y Justo y Pastor. Año 1147. Pie de altar. *Loculus* que guardaba una caja de madera que a su vez guardaba otras dos menores con reliquias y un texto relativo a la consagración de la iglesia. Martín de Orense obispo. Consagración y dedicación. El texto es copia, atribuida al s. XVII, del texto del s. XII. Ara con texto votivo ilegible. 110x46x(30). PÉREZ OUTERIÑO.

☐ 1.5. *En fecha moderna y actual*

Bética

29. Marchena (Sevilla). Trasladada en el s. XIX al altar mayor. C.I.L., 1.400.
30. Montoro (Córdoba). Convento de Carmelitas. Hallada en la excavación de la puerta mayor y colocada como mesa de altar en 1.751. C.I.L., 2.180.

Gallaecia

31. Pino del Oro, Reyno de León (Zamora). Descubierta en el sitio de S. Gil, luego sirvió de mesa de altar en una ermita de S. Estevan. Funeraria. C.I.L., 2.616.
32. Vilanova de Trives (Orense). Iglesia. Pie de altar sosteniendo un tablero del s. XV-XVI, luego tapado por un altar barroco. Ara dedicada a Júpiter Optimo Máximo, s. II. Cortadas las partes superior e inferior. 127x49x58. RODRÍGUEZ COLMENERO, 1971.
33. S. Esteban de la Rúa, La Cigarrosa (Orense). Parroquia. Colocada en el altar mayor en 1680, fecha en que se encontró. Luego la colocaron en la pared de una casa, donde hoy se encuentra. Monumento honorífico. 85x45, I.R.G., IV, 3, p. 115.
34. Presqueira, Baños de Molgas, Xunquera de Ambía (Orense). Parroquia, trasladada a su actual emplazamiento a fines del s. XVIII. Debajo de la mesa de altar. Hoy sostiene el retablo. Ara funeraria, dedicada a los dioses manes, cortada por la parte superior, s. III. 85x42, ESTÉVEZ.
35. S. Vicente de Reádegos (Orense). Capilla de S. Pedro, reedificada en 1860. Pie del altar lateral. *Foculus* retallado en *loculus*. Cortada la parte superior. Ara dedicada a los lares Pemaneieco. 73x42x39, RIVAS, 1973, pp. 72-77.
36. Santiago de Trasariz, Cenlle (Orense). Parroquia. Pila de agua bendita, actualmente pie de altar. Ara dedicada a Júpiter Optimo Máximo. 76x53x53, I.R.G., IV, 2, p. 69. RIVAS, 1973, pp. 92-94. (V. *infra*. n.º 113).

Tarraconensis

37. Torreblacos (Soria). Parroquia. Aparecida debajo de un altar lateral Pasó a ser pie del altar mayor en 1972. Funeraria. 77x46. JIMENO, p. 114 (V. *infra*, n.º 75).

2. PIES DE ALTAR DE FECHA INDETERMINADA Y DUDOSOS

▲ 2.1. *De fecha indeterminada*

A. *Con inscripción sólo cristiana*

Gallaecia

38. Baños de Bande (Orense). Iglesia de S. Juan. «Base de un ara». Inscripción funeraria cristiana fechada en 510. VIVES, 185; NÚÑEZ, n.º 2.

B. *Con inscripciones romana y cristiana*

Gallaecia

39. Minhotâes, Barcelos (Portugal). Pie de altar (?) con superficie superior nivelada y

adición de texto cristiano a continuación del pagano. Ara dedicada a ¿Aeco Rongiavesuco? 93x31x26. DOS SANTOS, LE ROUX y TRANOY, n.º 10.

C. *Con inscripción sólo romana*

Bética

40. Martos (Jaén). Fig. 8, 2 y 3. Encontrada en un arroyo que corre desde Sierra de la Grana, término de Martos, hacia la villa de Torre de D.ª Jimena. «Conserva en el plano superior un hueco como de haber servido para sostener un busto». *Loculus*. Funeraria. 116x59x35. C.I.L., 1693. M.A.N., núm. inv., 16.540, expdte. 1933/187, colecc. GÓNGORA.

Lusitania

41. Portugal. Reunimos bajo este número una serie de piezas con huecos similares al *loculus* de las piezas 19 bis, *supra* y 42 *infra*. ENCARNAÇÂO, n.os 484, 514 y 535. Otras piezas tienen también huecos «reutilizados», de cuyo análisis podría inferirse la existencia de otros *loculi*. Id., n.os 501, 502, 507, 512, 522 (supuesto de pila de agua bendita?), 525 y 538. Todos ellos del grupo de inscripciones dedicadas a Endovélico.
42. S. Bartolomeu de Messines, Evora (Portugal). *Loculus* e inscripción posterior en la cara superior del «antropónimo portugués» IOZE (José). Base de estatua dedicada a Júpiter Optimo Máximo, de fines del II, comienzos del III. CIL., 8. ENCARNAÇÂO, n.º 60.
43. S. Miguel de Odrinhas (Portugal). Pie de altar de S. Alberto. Funeraria. CIL., 312.
44. Lourel, Odrinhas (Portugal). Iglesia de S. Româo. «a meio de alvenaria que formava o altar», en el altar. Borrada. Invertida. Ara dedicada a los dioses manes. FONTES, n.º XCII y p. 14.
45. Santiago de Cacém (Portugal). Tablero de altar, «mesa de piedra colocada sobre el altar de la capilla de S. Brás». Por ello Encarnaçâo la considera placa, lo cual no es seguro. Funeraria, CIL., 26. ENCARNAÇÂO, n.º 154.

45 bis. S. Pedro de Lourosa (Portugal). Fig. 8, 4. Dos aras romanas sirviendo de pies del altar principal. Observación personal. V. Bibliografía de la iglesia mozárabe en FONTAINE, p. 410.

Gallaecia

46. Caldas de Vizela, Guimarâes (Portugal). Banho do Médico. *Loculus* y cortado el plano superior. Ara votiva dedicada a Bormanico. 50x22x15. C.I.L., 2.402 y ss., 892. CARDOZO, p. 22.
47. Tágilde, Guimarâes (Portugal). Iglesia, «en el passal». *Loculus*, cortado en el plano superior. Reutilizada luego para fuente. Ara votiva dedicada a las ninfas Lupianas. 77x30x31. C.I.L.S., 6.288. CARDOZO, n.º 34.
48. Semelhe, Braga (Portugal). Junto a la capilla del Senhor do Lirio. *Loculus* y retallado el plano superior. 118x90x82. Ara cilíndrica dedicada a Augusto. CARDOZO, n.º 83.
49. Vilar de Areias, Barcelos (Portugal). Iglesia de S. Joâo Baptista. *Foculus* retallado para *loculus*, volutas niveladas y texto vuelto a grabar. 63x31x31. DOS SANTOS, LE ROUX y TRANOY, n.º 20.

50. Layoso, Parada de Outeiro. Vilar de Santos (Orense). Capilla de S. Juan. Sosteniendo el tablero del altar. Ara muy mutilada dedicada a Júpiter Optimo Máximo. 70x40x36. TABOADA, 1972.
51. Sta. Mariña de Orbán, Villamarín (Orense). Parroquia. Pies del primitivo altar mayor. Al parecer tuvieron reliquias (*¿loculus?*). Posteriormente se reutilizaron en los altares laterales y finalmente se retiraron al atrio. Dos miliarios. 151x42 diám. y 130x52 diám. RIVAS, 1974, n.os 44 y 45.
52. S. Ciprián de Viñas (Orense). Formando parte de un altar. Miliario. RIVAS, 1974, p. 95.
53. Cornoces (Orense). Cortadas las molduras de pie y cabecera. *Loculus*. Ara dedicada a Moelio Mordonieco. 85x27. I.R.G., IV, 2, n.º 92, foto.

53.bis. Parroquia de S. Mamede de Sobreganade, Porqueira (Orense), ermita de Santomé de Nocelo. Ara dedicada a Ariounis Mincosegaegis, con la cara superior cortada para recibir el «ara» actual: una «piedra cuadrada que en forma de loseta contiene las reliquias cristianas». 66x35. RIVAS y SEARA, 1988-89.

54. La Coruña. Iglesia de Santiago, sosteniendo la mesa del altar de S. Miguel. Cipo dedicado a Fortuna. C.I.L., 2.558.
55. S. Pedro de Soandres, Carballo (La Coruña). Casa del párroco. *Loculus* y parte superior cortada. Ara dedicada a Hércules. (?)x36x28. GARCÍA ROMERO, quien apunta explicación teológica sobre la reutilización de aras paganas para uso cristiano.

Tarraconensis

56. Chiprana. Velilla de Ebro (Zaragoza). Parroquia. En el pie del altar de Sta. Quiteria o sustentando el altar de S. Nicolás. Dedicatoria. C.I.L., 3.018.
57. Gerona. Iglesia de S. Martín de la Cuesta. Pie del altar mayor. Ara fechada en 244-246. C.I.L., 4.621.
58. Gerona. ¿? Sosteniendo la mesa del altar de Sta. Helena. Dedicatoria. C.I.L., 4.622.

D. *Anepígrafas*

Gallaecia

59. Rielho, Sta. Eulalia de Barrosas, Guimarâes (Portugal). En el escalón de una casa. *Loculus*. 55x19x12. CARDOZO, n.º 40.
60. S. Andrés de Erbedado, Sta. María de Razamonde, Cenlle (Orense). Capilla. *Loculus*, escalón en el borde para encastrar el tablero de la mesa y cruz tallada en su frente. Ara pequeña. Borrada. RIVAS, 1973, pp. 95-96.

▼ 2.2. *Pies de altar dudosos*

2.2.1. *«Formando parte del altar»*

Bética

61. Utrera (Sevilla). Iglesia mayor de Sta. María, «cavando ... para reedificar la capilla mayor, debajo del altar, en lo más hondo, se encontraron cuatro tablas de mármol,

cada una de media vara que parecían aver sido del encontrado (encofrado?) en algún templo o ara». C.I.L., 1.281.

62. Martos (Jaén). Iglesia de Sta. Marta, bajo el altar. Dedicatoria. C.I.L., 1681.

Lusitania

63. Aljubarrota, Leiria (Portugal). Iglesia de Sta. Marinha, sirviendo de mesa de altar mayor. Funeraria. C.I.L., 355.
64. Villar, Cáparra (Cáceres). En el altar de la iglesia. C.I.L., 812.

Gallaecia

65. Junqueira, Villa de Alfandega, Torre de Moncorvo (Portugal). Capilla de S. Martinho, en uno de los lados del altar. Funerarias. C.I.L., 2.397 y 2398.
66. Santuya, S. Pedro de Montes (Orense). Iglesia, en el altar mayor. C.I.L., 2.611.
67. Noceda del Bierzo (León). Iglesia de S. Pedro. Encontrada al deshacer un altar. Parte superior cortada. Ara. 58x41x30. MAÑANES, n.º 102.
68. Sanxurxo, Barco de Valdeorras (Orense). Iglesia. En el altar mayor. Ara dedicada a Liber Pater (Baco). 48x23. I.R.G., IV, 2, n.º 72. TABOADA, 1973.
69. Castro de Escuadro (Orense). Iglesia de Sta. Eulalia. Dentro de la mesa del altar mayor. Hoy en el atrio. Funeraria. 67x79. I.R.G., IV, 3, n.º 116.
70. Padrón (La Coruña). Iglesia de S. Marcos. Debajo del altar mayor. C.I.L., 2.540.
71. Santiago de Compostela (La Coruña). Monasterio de S. Payo, en el altar mayor. Funeraria, C.I.L., 2.547.
72. La Coruña. Iglesia de S. Miguel. En el altar del Cristo «se emplearon muchas piedras de edificios romanos y varias lápidas con inscripciones». C.I.L., 2.560.
73. S. Vicente de Serrapio, Aller (Asturias). Iglesia. En medio de la mesa del altar mayor. Ara dedicada a Júpiter Optimo Máximo. C.I.L., 2.697.
74. Carreño, entre Carreño y Candas, Gijón (Asturias). Ermita. En el frontal del altar. Ara. C.I.L., 2.703.

Tarraconensis

75. Torreblacos (Soria). Parroquia. «Debajo de un altar lateral dedicado a la Virgen» (V. *supra* n.º 37).
76. Tarragona. Iglesia de Sta. Ana. En base de altar. C.I.L., 4.108.
77. Tarragona. Iglesia de Sta. Bárbara. De una base de altar. C.I.L., 4.114.
78. Tarragona. Iglesia del monasterio de S. Francisco. En base de altar. C.I.L., 4.154.
79. Tarragona. Iglesia de Sta. Ana, fuera de Tarragona. En base de altar. C.I.L., 4.176.
80. Tarragona. Catedral. En base de altar. C.I.L., 4.352.
81. Tarragona. Iglesia de Ntra. Señora. En el altar. Funerarias. C.I.L., 4.385 y 4.389.
82. Tarragona. Iglesia de S. Miguel. En base de altar. C.I.L., 4.403.
83. Prats del Rey (Barcelona). Parroquia. Bajo la mesa del altar mayor, en la parte de la Epístola. C.I.L., 4.479.
84. Badalona (Barcelona). Iglesia de Sta. María. En el altar de S. Pedro. C.I.L., 4.607.

Carthaginensis

85. Maqueda (Toledo). Iglesia de Sta. Magdalena o ermita de Ntra. Señora de los Dados.

En el frontispicio del altar. Funeraria. C.I.L., 3.080.

86. Valencia. Iglesia, junto al cementerio de S. Martín. En el altar de S. Jorge, «ipsa ara est consecrata». Funeraria. C.I.L., 3.766.
87. Villajoyosa (Alicante). Iglesia. Sirviendo para altar mayor. C.I.L., 3.570.
88. Bailén (Jaén). En el altar del Salvador. C.I.L., 3.249 y 3.250.

2.2.2. *Dudosos*

Bética

89. Martos (Jaén). Ubicación dudosa, muy próxima a un altar labrado en una peña. C.I.L., 1.679.

Gallaecia

90. (Museo de Castrelos). Vigo (Pontevedra). Estela funeraria con hueco circular en la cara superior donde aún tiene adheridos varios fragmentos cerámicos supuestos restos de «la base de una figurilla, exvoto, o mejor ánfora funeraria o vaso con cenizas o de adorno». Para nuestra intención podría pensarse también en una caja de reliquias. 200x45. ÁLVAREZ BLÁZQUEZ y BOUZA, n.º 17, Lám.

90.bis. Viloria (Ourense). Iglesia parroquial. Ara aparecida cerca en 1970, dedicada a Tilleno, 80x36. «Presenta un *focus* de 11x8,5 decímetros en sus diámetros (sic) y 6 de profundidad». De ser un error por cm. puede considerarse *loculus* mejor que *focus*. Considera indicio de cristianización de un santuario a Tilleno. Relativamente cercano al monte Teleno (León). BOUZA, 1970.

90.tres. Camino de Rabal, Oimbra (Portugal). Ara dedicada a los lares del Valle. RODRÍGUEZ COLMENERO, 1987, p. 333, n.º 6. En la foto se observa claramente el *loculus*.

90.cuatro. Vilas, parroquia de Servoy, Verín (Orense), ermita. Ara dedicada a Onimo Gaio, supuesto Júpiter Óptimo Máximo. Haciendo de pedestal de altar, el *foculus* agrandado para servir de cepillo para limosnas. RODRÍGUEZ COLMENERO, 1987, p. 337, n.º 10 (V. *infra* ap. 134.2).

Tarraconensis

91. Tarragona. Posible basa de altar. C.I.L., 4.103.

2.2.3. *Grupo de aras cortadas del Museo Pío XII de Braga.* (DOS SANTOS, LE ROUX y TRANOY)

Gallaecia.

92. Zona de Braga (Portugal). Un grupo de aras tiene su cara superior cortada y retallada, quizás por haber sido usadas para soporte de altar y otras poseen retocada la inscripción. Muchas de ellas aparecen en relación con capillas románicas. Todas observaciones de los autores del catálogo de inscripciones. De ellas hemos sacado dos para grupos anteriores (V. *supra* n.os 39 y 49).

    Iglesia de Mondim. Panque, Barcelos. Dedicada a Júpiter Óptimo Máximo, n.º 1.
    Iglesia de Sta. Cruz de Lima. Ponte de Lima. Dedicada a Júpiter Optimo Máximo, n.º 3.

Iglesia de Esporôes, Braga. Dedicada a Júpiter Optimo Máximo, n.º 5.
Parroquia de Castelo de Neiva, Viana do Castelo. A los Lares Viales, n.º 7.
Parroquia de Alvarâes, Viana do Castelo. A un Dios ilegible. n.º 15.
Iglesia de Sta. Leocadia de Briteiros, Guimarâes. n.º 18.
Cristelo, Paredes de Coura, Viana do Castelo, n.º 19.
Iglesia de Espinho, Braga. Funeraria. n.º 27.
Nevogilde, Vila Verde. Ara anepígrafa. n.º 38.
Capilla de Francelos, Prado, Vila Verde. Ara anepígrafa. n.º 39.

3. REUTILIZADAS PARA OTROS ELEMENTOS LITÚRGICOS Y PARALITÚRGICOS

3.1. *Pilas de agua bendita*

Bética

93. Zafra (Badajoz). Ermita de S. Juan Bautista. Pedestal de pila. Funeraria. C.I.L., 998.
94. Lora del Río (Sevilla). C.I.L., 1.055.
95. Alcalá del Río (Sevilla). Ermita de S. Gregorio. C.I.L., 1.085.
96. El Carpio (Córdoba). Ara a Júpiter Óptimo Máximo. C.I.L., 2.187.
97. Peñaflor (Sevilla). Funeraria. C.I.L., 2.333.
98. Zalamea de la Serena (Badajoz). Iglesia prioral. C.I.L., 2.352.

Lusitania

99. Olisipo (Portugal). Iglesia de S. Pablo. Funeraria. C.I.L., 230.
100. Olisipo (Portugal). Iglesia de S. Pablo. C.I.L., 231.
101. Freixo de Numâo (Portugal). Ermita de Ntra. Señora. Ara votiva. C.I.L., 432.
102. S. Joâo das Lampas, Odrinhas (Portugal). Posiblemente de época medieval. Túmulo. Fontes, n.º XI.
103. Mérida (Badajoz). Iglesia de S. Francisco. Funeraria. C.I.L., 580.
104. S. Vicente de Alcántara (Badajoz). Respectivamente en la sacristía de la ermita del Cristo o en la ermita del Sr. de la Sangre, sosteniendo la pila de agua bendita. Votiva, C.I.L., 729. Ávila, n.º 5.
105. Postoloboso, Candeleda (Ávila). Iglesia visigoda y gótica de S. Juan. Pie de altar, luego reutilizado para pila de agua bendita y cepillo. FERNÁNDEZ GÓMEZ, p. 224, n.º 11. (V. *supra*, n.º 19 e *infra*, 128).
106. (Ledesma) (Salamanca). Catedral. Ilegible. C.I.L., 864.

Gallaecia

107. Sta. María de Freixo (Portugal). Iglesia de S. Salvador de Thuyas. Ara a los dioses Lares. C.I.L., 2.384.

107.bis. Ascoró, Chaves, Tras-os-Montes (Portugal), iglesia parroquial. Ara dedicada a los lares Gegaicos. RODRÍGUEZ COLMENERO, 1987, p. 330, n.º 3.

107.tres. Avelalas, Chaves (Portugal). Iglesia parroquial. Ara dedicada a Debarón Muceaigaego. id. a anterior, p. 334, n.º 7.

108. Celanova (Orense). Iglesia de S. Torquato. Ara a los Lares Viales. C.I.L., 2.518.
109. Santa Mariña de Fontefría, Amoeiro (Orense). Capilla de S. Xiao, quizás edículo

romano dedicado a los lares viales y luego iglesita visigoda. Ara votiva con la parte superior cortada. 68x32x33. RIVAS, 1972.

110. Pías, Escuadro (Orense). Iglesia de S. Pedro. Ara anepígrafa, retallada. Alto 100. RIVAS, 1073, pp. 59-60.

111. Sta. María de Rioseco, Calvos de Randín (Orense). Parroquia. Actualmente reutilizada para basa de otra pila de agua bendita. Dedicada a Júpiter Óptimo Máximo. 85x40x30. RODRÍGUEZ GONZÁLEZ y SEARA, n.º 2.

112. Santa Comba de Bande (Orense). Iglesia visigoda rehecha en 872. Pie de pila o pila de agua bendita. Fragmento de ara dedicada a los Lares Viales. I.R.G., IV, 2, n.º 79, la considera perdida. RIVAS, 1074. p. 107, la ubica bien. Para CEÁN procede de Sivelo; para MASDEU de Araujo a 12 km. de Bande. VÁZQUEZ NÚÑEZ, 1900. (V. *supra* otra, n.º 22).

113. Santiago de Trasariz, Cenlle (Orense). Parroquia. Pie de altar, antes pila de agua bendita para lo que se agrandó el *focus*. I.R.G., IV, 2, 69.

114. Rairiz de Veiga (Orense). Parroquia. Soporte de pila. Ara dedicada a Bandua Veigebreago. 105x38. IRG., IV, 2, 85.

115. Santa María del Condado, Padrenda (Orense). Iglesia. *Focus* agrandado. Ara dedicada al Sol. 78x30. I.R.G., IV, 2, 98.

116. S. Ciprián de Merêus, Cortegada de Miño (Orense). Iglesia. Soporte de pila. 55x16. I.R.G., IV, 2, 103.

116.bis. Oimbra, Verín (Orense), ermita de S. Roque de Espiño. Ara reutilizada, ilegible. Taboada, 1968, p. 682 (V. *supra* material en ermitas).

116.tres. Pedroso, curato de A Xironda, Ayuntamiento de Cualedro, Verín (Orense). Iglesia de S. Ciriaco. Ara dedicada a Ralmueno, formando pila de agua bendita, para lo que se agrandó el *focus*. 70x35. Taboada, 1971, p. 60, fig. 4, 2. RODRÍGUEZ COLMENERO, 1978, p. 344, n.º 16.

116.cuatro. Marzán, El Rosal (Pontevedra). Ermita de S. Vicente. Museo Diocesano de Tuy. Ara dedicada a Mercurio, 55x29x29. Servía de apoyo a la pila. ACUÑA, 1977, p. 208.

Tarraconensis

117. Añavieja (Soria). Iglesia. Ara dedicada a Marte. 72x45. JIMENO, n.º 5.

118. Cerbon (Soria). Parroquia. Ara. 74x56. JIMENO, n.º 8.

119. Osma (Soria). Ermita de S. Roque. Según Loperraez procedente de Uxama. Ara dedicada a los Lugones. 90x38x34. C.I.L., 2.818. JIMENO, n.º 22.

120. Pinilla del Campo (Soria). Ermita de Ntra. Señora de los Láinez. Ara dedicada a Marte. JIMENO, n.º 24.

121. Yanguas (Soria). Iglesia de S. Pedro. Pila de agua bendita, luego basa de la cruz del pórtico de Sta. María. Ara dedicada a las diosas Matres. 55x32. JIMENO, n.1 35 (V. *infra*, n.º 137).

122. Renieblas (Soria). Iglesia. Actualmente en el pórtico. Cipo funerario. 95x50. JIMENO, p. 90.

123. Torrearévalo (Soria). Parroquia. Cipo funerario. Alto, 105. JIMENO, p. 113.

124. Rebolledo de la Torre (Burgos). Parroquia. Soporte de la pila. Ara. 67x39. ABÁSOLO, 1978; VILLADIEGO, n.º 20.

124.bis. Poza de la Sal (Burgos), ermita de S. Blas. Hoy en sacristía de la parroquia. 70x43x37. *Foculus* ampliado y la cara de la inscripción alisada, dedicada a la salud de Augusto y probablemente a una nueva deidad, Orpeto?, primera mitad del s. I? ABÁSOLO, 1973, pp. 99 ss.

Carthaginensis

125. Arganda (Madrid). Iglesia de S. Juan Bautista. Ara dedicada a las ninfas Valarensis. C.I.L., 3.067.
126. Villajoyosa (Alicante). Parroquia. C.I.L., 3.573.
127. Els Canals, Játiva (Alicante). Iglesia vieja. C.I.L., 3.651.

▽ 3.2. *Pedestales de crucero, petos de ánima, cepillos y descansaderos*

Lusitania

128. Postoloboso, Candeleda (Ávila). Iglesia visigoda y gótica del S. Juan. Pie de altar, luego pila de agua bendita y cepillo. FERNÁNDEZ GÓMEZ, p. 224, n.º 11. (V. *supra* n.os 19 y 105).

Gallaecia

129. Sto. Estêvâo de Briteiros. Guimarâes (Portugal). Iglesia. Pedestal de crucero con hueco para el asta de la cruz. Ara ilegible. 64x38x42. CARDOZO, p. 182.
130. Sta. María de Zaparín, Cortegada (Orense). Parroquia. Base de crucero. *Focus* retallado. Ara votiva dedicada a los dioses Ceceaigis Triba. 85x40x38. C.I.L., 2.597. RODRÍGUEZ GONZÁLEZ y SEARA, n.º 1.
131. Tioira, camino de Foncubierta (Orense). Columna de cepillo de ánimas del s. XVIII. Miliario fechado en 327-328. I.R.G., 1964, n.º 45, como columna de cruz, ilegible, puede ser otro miliario?; RIVAS, 1974, n.º 12.
132. S. Vicente de Lobeira, Bande (Orense). Ermita de Nosa Señora do Viso. Columna de una cruz. Miliario. I.R.G., 1964, n.º 47; RIVAS, 1974, n.º 42.
133. Cabenca, Castrelo do Val (Orense). Capilla de S. Martín. Utilizada para descansar la imagen del Patrono en la procesión. Ara dedicada a Júpiter. 94x54. I.R.G., IV, 2, pág. 66. RODRÍGUEZ COLMENERO, 1975.
134. S. Salvador de Arnoya (Orense). Cepo de ánimas de S. Amaro. Borrada. *Focus* reutilizado para peto, agregándole una tapa de hierro. I.R.G., IV, 2, 111.

134.bis. Vilas, parroquia de Servoy, Verín (Orense), ermita. Ara dedicada a Onimo Gaio, supuesto Júpiter Óptimo Máximo. Haciendo de pedestal de altar, el *foculus* agrandado para servir de cepillo para limosnas. RODRÍGUEZ COLMENERO, 1987, p. 337, n.º 10. (V. *supra* ap. 90.4).

135. Santiago del Burgo, Culleredo (La Coruña), junto al desaparecido crucero del puente del Burgo. Para descansar el Santísimo en la procesión del Corpus. Ara funeraria. C.I.L., 2.564; I.R.G., I, Sup., 25.

Tarraconensis

136. Alconaba (Soria). Pedestal de una cruz de calvario. Ara dedicada a Vacocabreiro. 74x46. JIMENO, p. 2.

137. Yanguas (Soria). Primero pila de agua bendita, luego basa de la cruz del pórtico de Sta. María. JIMENO, p. 35. (V. *supra*, n.º 121).
138. Yanguas (Soria). Igual que la anterior. 60x33. JIMENO, p. 36.
139. La Rubia (Soria). Iglesia. Peana de la Virgen. Invertida. Funeraria, 110x47. JIMENO, p. 92.

4. ARAS ROMANAS REUTILIZADAS EN MACTAR (TÚNEZ). DUVAL, 1973, II.

XIV. Mactar II. *de los Juvenes* — *Coro.* Estrado con ciborio. Cipo de Julia Spesina utilizado para altar eucarístico como pie de altar o altar-cipo. Hueco para urna funeraria usado como *loculus*, con tapa. Decoración e inscripciones romanas conservadas.
Centro cultual opuesto o ábside contrapuesto. Cipo de Julius Víctor Piso. Quizás tablero y reliquias. Decoración romana borrada y cortada la parte superior.

XV. Mactar III. *Ábside F, lateral Sur.* Monumento martiriológico. Cipo funerario. Quizás tablero. ¿Era sólo depósito de reliquias o también altar eucarístico? Decoración borrada.

XVI. Mactar IV. *Edículo Oeste o ábside contrapuesto.* Cipo funerario. Hueco para urna cineraria usado como *loculus*. Quizás tablero y reliquias. En su cercanía placa de cancel con lista de mártires.
Capilla M, Lateral derecho, Este. Posible pequeño *martirium.* Dos sillares cúbicos reutilizados superpuestos formando un altar macizo. *Loculus* con escalón para tapa. 102x130x78.

5. DEDICACIONES Y ADVOCACIONES

A. *Edificios*

41.	S. Miguel de Mota (Portugal)	Endovélicus	Visigodo
19.	S. Juan? de Postoloboso (Ávila)	Vaelicus/vailos/lobo	Visigodo
	Sta. Lucía del Trampal (Cáceres	Ataecina	Visigodo
	(Catedral) Idanha-a-Velha (Portugal)	Marte?	Visigodo
109.	San Xiao. Sta. Mariña Fontefria (Orense)	Lares Viales?	Visigodo?

B. *Altares*

20.	S. Pedro de Balsemâo (Portugal)	Fortuna	Visigodo
24.	Sta. Eufemia de Ambía (Orense)	Ninfas	Mozárabe
25.	Sta. María de Mixos (Orense)	Diosa Bandua Cala(i)go o Cendogo	Mozárabe
27.	Sta. Mariña de Asadur (Orense)	*Elogium* a un recaudador de impuestos	
32.	Vilanova de Trives (Orense)	Júpiter Optimo Máximo.	XV-XVI
34.	S. Martiño. Presqueira (Orense)	Dioses manes	
35.	S. Pedro de S. Vicente de Reádegos (Orense)	Lares Pemaneico	1860
36.	Santiago de Trasariz (Orense)	Júpiter Óptimo Máximo	Actual

39.	Minhotâes (Portugal)	¿Aeco Rougiavesuco?
41.	S. Miguel de Mota (Portugal)	Endovélico
42.	(José). S. Bartolomé de Messines (Portugal)	Júpiter Óptimo Máximo
46.	Caldas de Vizela (Portugal)	Bormánico
47.	Tágilde (Portugal)	Ninfas Lupianas
48.	Senhor do Lirio. Semelhe (Portugal)	Augusto
50.	S. Juan de Layoso (Orense)	Júpiter Óptimo Máximo
53.	Cornoces (Orense)	Moelio Mordonieco
53.2.	Santomé de Nocelo, Porqueira (Orense)	Ariounis Mincosegaegis
54.	Santiago de La Coruña	Fortuna
55.	S. Pedro de Soandres (La Coruña)	Hércules
68.	Sanxurxo (Orense)	Liber Pater (Baco)
73.	S. Vicente de Serrapio (Asturias)	Júpiter Optimo Máximo
90.2.	Parroquia. Viloria (Ourense)	Tilerio
90.4.	Ermita Vilas, Verín (Orense)	Onimo Gaio, supuesto Júpiter O M

C. *Pilas de agua bendita*

96.	El Carpio (Córdoba)	Júpiter Óptimo Máximo
107.	S. Salvador de Thuyas (Portugal)	Lares
107.2.	Parroquia. Ascoró, Chaves (Portugal)	Lares Gegaicos
107.3.	Parroquia. Avelalas, Chaves (P)	Debarón Muceaigaego
108.	S. Torquato de Celanova (Orense)	Lares Viales
111.	Sta. María de Rioseco (Orense)	Júpiter Óptimo Máximo
112.	Sta. Comba de Bande (Orense)	Lares Viales
114.	Rairiz de Veiga (Orense)	Bandua Veigebreago
115.	Sta. María del Condado (Orense)	Sol
116.3.	S. Ciriaco. Pedroso, Verín (Orense)	Ralmueno
116.4.	S. Vicente. Marzán (Pontevedra)	Mercurio
117.	Añavieja (Soria)	Marte
119.	S. Roque de Osma (Soria)	Dioses Lugoves
124.2.	S. Blas. Poza de la Sal (Burgos)	¿Orpeto?
120.	Ntra. Señora de los Leinez de Pinilla del Campo (Soria)	Marte
121.	S. Pedro de Yanguas (Soria)	Diosas Matres
125.	S. Juan Bautista de Arganda (Madrid)	Ninfas Varalensis

D. *Descansaderos*

133.	S. Martín de Cabenca (Orense)	Júpiter
135.	(Santm.º) Santiago del Burgo (La Coruña)	Dioses Manes

Cristianismo y aculturación en tiempos del Imperio Romano, **Antig. crist. (Murcia) VII, 1990**

EL ELEMENTO ACUÁTICO EN LAS IGLESIA VISIGODAS

N. VEAS RUIZ Y J. C. SÁNCHEZ

SUMMARY

The article begins remindering the lector of our lack of information in regards to the origin of the christian places of worship and attempts to penetrate more deeply into the problem, trying to establish the relationship, certain or possible, between the christian centers of worship and ancient water cults. The authors refer to the documents which supply us with information on these cults and comment on the symbolism which the water has always had in all the cultures. They also mention some cases in which a Chistianization of the ancient water cults took place and remind us of the existence of several temples of the Visigothic period which reveal a close relationship with the aquatic uses of the pagan era. The article ends with an outline of the panoramic vision of the problem of the Christianization of pagan cults.

Uno de los rasgos característicos de los estudios realizados acerca de los edificios de culto en época visigoda es la dicotomía existente entre las descripciones formales y arquitectónicas, por un lado, y las explicaciones funcionales y litúrgicas, que incidirían en su génesis, por otro. El panorama heredado, en estos momentos, es el de una situación un tanto ambigua. Conocemos, relativamente bien, los aspectos morfológicos de estos edificios, pero se nos escapa el motivo de su creación, su verdadera razón de ser, que en definitiva es la marca de su personalidad, fiel reflejo de los estímulos temporales de una sociedad determinada.

En estas páginas intentaremos dar un salto cualitativo pasando de una visión meramente arquitectónica a la comprensión de un paisaje modificado a lo largo del tiempo, pero manteniendo el valor intrínseco y sublimidad que poseía, y en muchos casos, conservado hasta nuestros días.

M. Eliade [1] expone una serie de propiedades y simbologías atribuidas por antiguas culturas

1 ELIADE, M.: *Tratado de Historia de las Religiones* I. Ed. Cristiandad. Madrid 1947, p. 222.

a las aguas: larga vida, fuerza creadora, curación, inmortalidad, etc...; todas ellas conforman el esquema elemental que se proyecta en los principios fundamentales de cualquier pueblo, configurándose según su propia idiosincrasia e integrándose espontáneamente en su vivir cotidiano.

Los primeros testimonios escritos acerca del culto a las aguas en la Península Ibérica, los encontramos en las fuentes clásicas, ofreciendo un panorama aproximativo, según los distintos pueblos y zonas del territorio, testimonios que son eco de una tradición secular que se remonta a las etapas más antiguas de la existencia humana, constatados ocasionalmente científica, aunque atisbados por estos usos y costumbres mantenidos. Ya Plinio, Suetonio y Estrabón, por mencionar a algunos de los más famosos, hacen referencia al valor sagrado que poseían ciertas fuentes, ríos, manantiales y lagos, sobre todo para los pueblos del norte, rebasado el contexto meramente indígena, como fue el caso del general romano Décimo Junio Bruto según el relato de Floro [2].

También la epigrafía romana presenta numerosos testimonios de divinidades relacionadas con las aguas. Se pueden establecer tres grupos bien definidos; divinidades indígenas, otras específicamente romanas y, por último, indígenas asimiladas a la forma romana [3].

El significado concreto que poseyeron nos es desconocido, aunque se podría enmarcar dentro del panorama global del tema que estamos desarrollando, centrándonos en aquellos aspectos que más fácilmente fueron asimilados por los cristianos. En primer lugar, destaquemos el agua como símbolo de vida, no ya terrenal sino, inclusive, después de la muerte. Por el ritual de inmersión se confiere un «nuevo nacimiento»; en un ritual funerario, garantizan un renacimiento *post mortem* [4]. «Las aguas purifican y regeneran porque anulan la (historia), porque restauran, aunque sólo sea momentáneamente, la integridad original... Los principales actos religiosos iban precedidos de abluciones que preparaban la inserción del hombre en la economía de lo sagrado» [5].

Los ritos paganos relacionados con el agua fueron perdiendo su antiguo valor al ser adoptados por el cristianismo, que les confirió un nuevo carácter sacramental, como ya expone Tertuliano al hablar sobre el «hombre nuevo»; «el agua... sede del Espíritu Divino que la prefirió a todos los demás elementos... El agua fue la primera que recibió la orden de producir criaturas vivas... El agua fue la primera que produjo lo que tiene vida, para que no nos extrañemos, para que un día, engendrara la vida en el Bautismo. Incluso, al formar al hombre, Dios empleó agua para consumar su obra... ¿Por qué el agua que produce la vida en la tierra no iba a dar la vida en el cielo?... Toda agua natural, adquiere, pues, por la antigua prerrogativa que le fue dada en su origen, la virtud de la santificación en el sacramento, siempre que Dios sea invocado a tal efecto. En cuanto han sido pronunciadas las palabras el Espíritu Santo, descendido del cielo, se detiene sobre las aguas, santificándolas por su fecundidad, las aguas así santificadas se impregnan a su vez de la virtud santificante... Lo que en otro tiempo curaba el cuerpo, hoy cura el alma, lo que procuraba la salud en el tiempo, procura salud en la eternidad» (De bapt, III-V). Supone un claro intento de compaginar los ritos antiguos con la modernidad que suponía en esos momentos el cristianismo [6].

---

2 BLÁZQUEZ, J.: *Imagen y mito*. Ed. Cristiandad. Madrid 1977, pp. 307, 330 y 460.

3 Ídem, *Diccionario de las Religiones Prerromanas en Hispania*. Ed. Istmo. Madrid 1975.

4 ELIADE, M.: *Ídem*, pp. 223.

5 *Ídem*, pp. 228-229.

6 *Ídem*, p. 231.



También hemos mencionado el carácter funerario que se infiere a las aguas, pues «calman la sed del muerto» «El muerto que no puede permanecer continuamente en un estado que no es más que una degradación trágica de su condición humana... Las libaciones tienen por objeto «apaciguarles», es decir, abolir los sufrimientos, regenerar al muerto mediante su disolución total en el agua» [7]. En este sentido, podemos interpretar mejor la relación de ciertas divinidades indígenas, enmarcadas tradicionalmente dentro de un contexto específicamente funerario, como es el caso de Ataecina, con este mundo purificador de las aguas y, también, su relación con el mundo cristiano tal y como veremos más adelante.

En resumen, la vuelta al estado primigenio que provoca el contacto con el agua, permite predecir y curar, por lo que, al mismo tiempo, el agua y las fuentes donde mana se convierten en espacios milagrosos y oraculares [8].

Son de todos conocidos los intentos de Martín de Dumio para acabar con los ritos paganos del noroeste peninsular. No son intentos aislados pues numerosos cánones de diversos concilios de la época critican y castigan estas prácticas (Concilios II y III de Braga, de Narbona, etc...), Además de referirse a los casos de idolatría, hacen mención en gran medida a las fiestas y bailes relacionados con este tipo de culto, así como otros en los que intervenían piedras y árboles, quizás entendidos no como una devoción a la materia sino a lo que a través de ella se manifestaba. Todo ello es fiel reflejo de la situación peninsular, del arraigo de estas prácticas paganas y el reto al que tiene que hacer frente el cristianismo de esa época que, ante esta situación, reacciona en un primer momento con unas medidas que los concilios califican de predicación y

7 *Ídem*, p. 233.
8 ELIADE, M.: *Ídem*, pp. 223.

catecumenización, para, más tarde, cuando la Iglesia se convierte en el elemento más importante de unificación del reino, pasar a una política de erradicación y exterminio cuando se toma conciencia del peligro que supone para la unidad la tolerancia de estas prácticas. Dentro del panorama europeo, el noroeste peninsular no suponía un caso aislado. A finales del siglo VI, Gregorio de Tours relata dos situaciones reales que muy bien pudieron aplicarse al panorama español, aunque no quede constancia. En la primera se exponen las prácticas que se desarrollaban en el lago Saint Andeol: «Los hombres se trasladaban al lago en carretas y comenzaba la fiesta, que iba a durar tres días; le llevaban como ofrendas, ropa blanca, prendas de vestir, hilo de lana, queso, pasteles, etc. Al cuarto día estallaba una fuerte tempestad seguida de lluvia (se trataba evidentemente de un rito bárbaro para conjurar la lluvia), un sacerdote, Partenio, después de haber intentado en vano convencer a los campesinos de que renunciaran a aquella ceremonia pagana, levantó una iglesia a la que acabaron por llevar las ofrendas destinadas al lago» [9]. El pasaje relatado es ilustrativo y clarificador. Ante la impotencia, se reacciona con la imposición por la fuerza que, en este caso, se transforma en la edificación de una iglesia, con el fin de desviar el ritual y, por tanto, descontextualizarlo para que, en un segundo momento, y con el paso del tiempo, pierda el simbolismo y significado primitivo. ¿Cuantas iglesias visigodas corresponderían a este mismo esquema de actuación?. El segundo texto completa al anterior. Lo recoge Iñíguez [10] y creemos oportuno transcribirlo íntegro tal y como él lo expone en su obra; «sobre estas zonas aún no cristianizadas escribirá S. Gregorio una carta enviadas a Melitón, abad de algún monasterio del norte de Francia, para que a su vez la haga llegar a S. Agustín, Apóstol de los ingleses. En ella se contiene la orden de no destruir en absoluto los templos paganos, sino sólo *los ídolos mismos que en ellos haya. Que bendiga agua y la asperja en los mismos lugares sagrados (idolátricos), que construya altares, que ponga reliquias...* Para que el pueblo *deponga el error de corazón, conociendo y adorando al verdadero Dios, concurriendo a los lugares familiares según acostumbraban.* Por último precisa que se monten chozas en algunos días señalados alrededor del templo ahora católico y se ofrezcan banquetes religiosos para que los menos instruidos no echen en falta los sacrificios paganos».

Este texto podría haber hecho referencia a la Península, aunque desgraciadamente no sea así; pero, como en el anterior, ofrece una idea aproximativa de cómo debieron llevarse a la práctica los cánones conciliares relativos a la prohibición de cultos paganos [11], máxime cuando el que lo escribe fue obispo de Roma y sucesor de Pedro. Se menciona, por un lado, el respeto a las construcciones paganas, salvo a los ídolos y, por otra parte, e igual que en el caso anterior, de cómo llevar a cabo la cristianización. Seguimos con la misma pregunta, ¿podrían responder algunas de nuestras iglesias de finales del siglo VI y del VII a este esquema?, ¿su emplazamiento es fruto de una elección fortuita o se debe a los anteriormente expuesto?

S. Juan de Baños fue eregida, según la lápida fundacional, por el rey Recesvinto en el año 661 [12]. Aunque se pueda dudar del carácter salutífero de estas aguas, no se puede negar que recibieron culto en época romana. Cerca del emplazamiento de la actual fuente se encontró un

9 GREGORIO DE TOURS: De Gloria Confessorum 2, traducción de H. L. Bordier, Paris 1860 (Reprint New York 1965) vol. II, p. 345.

10 IÑÍGUEZ, J. A.: *El altar cristiano.* Univ. de Navarra, Pamplona 1978, pp. 154.

11 VIVES: *Concilios Visigóticos e Hispanorromanos.* España Cristiana I. CSIC, Inst. Enrique Flórez, Barcelona, pp. 129-130.

12 SCHLUNK: «La iglesia de S. Giao cerca de Nazaré» *Actas do II Congreso Nacional de Arqueología,* Coimbra 1971, II, p. 520.

ara votiva [13]. El padre Fita la interpretó como «Al numen del manantial voto cumplido» [14]. Así mismo, otros restos romanos fueron encontrados formando parte de la basílica, entre los que destaca una inscripción funeraria adosada a la misma y recogida por Aníbal Álvarez. L. Castro [15] habla de una antigua tradición según la cual la iglesia fue levantada sobre un templo romano dedicado a Esculapio, pero después de las últimas excavaciones efectuadas se asegura que la iglesia «fue construida en terrenos que nunca han tenido otro tipo de hábitat, ni de cualquier otra clase de asentamiento..., a pesar de las inscripciones a las ninfas» [16], aunque todavía queda la posibilidad de que ese lugar de culto esté situado en las proximidades y, aún hoy, no conozcamos su existencia. El emplazamiento cercano de un castro celtibérico en la vecina Tariego de Cerrato, así como un asentamiento romano, podrían ser indicio de una continuidad del culto en el manantial, cristianizado en época visigoda. Iñíguez [17] recoge la noticia, sacada de un texto de Lampérez, de una conducción de agua que pasaba por debajo de una de las estancias laterales, y no descarta la posibilidad de que hubiese un baptisterio; Palol [18] menciona también dicho canalillo, aunque no se decanta por ninguna postura, resaltando el mal estado en que hallaron dicha construcción, si tal hipótesis fuese cierta, tendría sentido la dedicación a S. Juan, y la cristianización del agua del manantial cercano. Pero no debiéramos quedarnos sólo en ese aspecto. Las alusiones al valor del agua en el Nuevo Testamento son numerosas, sobre todo en el Apocalipsis. Cuando se narra la venida de la Nueva Jerusalén, Juan describe «un río de agua de vida, clara como el cristal, que salía del trono de Dios y del Cordero» (22, 1). Así, en el nuevo paraíso que se promete tenemos un río en el que, como ya profetizara Ezequiel, «todo recibirá vida» (47, 1 y 12). También, en los últimos versículos del Apocalipsis, se hace una invitación a los creyentes a venir a estas aguas que no se compran con dinero y que apagan la sed espiritual de los hombres (22, 17). Consecuentemente, no podemos extrañarnos de la relación entre el agua, ya sea pozo, manantial fuente o canalización intencionada, y la iglesia, ya no sólo concebida como edificio arquitectónico, sino como lugar simbólico de culto, habitada por la divinidad y donde se reúnen los fieles que constituyen su pueblo, esperando que se cumpla lo profetizado. Por último, haciendo referencia a S. Juan de Baños, hay que tener en cuenta, curiosamente, la presencia de una dedicación a una divinidad de las aguas y una inscripción funeraria, hecho que se repite en otras iglesias visigodas, que mencionaremos posteriormente, como Sta. Lucía del Trampal, Portera y, probablemente, Sta. Comba de Bande.

Respecto a esta última, su situación es bastante similar a la anterior. Existe un conjunto bien definido formado por la iglesia y el manantial cercano. En el pueblo de Sta. Comba hay una inscripción en la que se ruega por la salud de dos personas. Otra, dedicada a las ninfas, se encontró en la casa rectoral de Baños de Bande, y otras dos, incompletas pero sin duda votivas,

---

13 CIL II, Suplemento, n.º 5.760.

14 FITA, F.: «Inscripciones visigóticas y suévicas de Dueñas, baños de Cerrato y S. Pedro de la Roca» *Bol. Real Academia de la Historia* XLI, Madrid 1902.

15 CASTRO, L.: «El castro de Tariego de Cerrato y la fuente medicinal de la basílica visigoda de S. Juan de Baños». *CNA*, XIII, Huelva 1973, p. 1985.

16 PALOL, P.; TUSET, F. y CORTÉS, J.: *Excavaciones de la Iglesia visigoda de S. Juan de Baños, Palencia 1982*. Institución Tello Téllez de Meneses 49, Palencia 1983.

17 IÑÍGUEZ, F.: *Algunos problemas sobre las viejas iglesias españolas*. Cuadernos de Trabajo de la Escuela de Historia y Arqueología de Roma VII, 1955, p. 95.

18 PALOL, P.: «Excavaciones en la iglesia visigoda de S. Juan de Baños» *EAE* 32, Madrid 1964.

en S. Juan de los Baños, a escasa distancia de Sta. Comba [19]. Es significativo que la zona haya conservado el topónimo de una divinidad indígena, Bande, raíz Band, extendida por el noroeste peninsular y parte de Lusitania, Blázquez [20] opina que es una divinidad asimilada a Fortuna, protectora de la *gens*. López Cuevillas [21], también las considera como divinidades tópicas o gentilicias, pero M. J. Pena [22], al estudiar el culto a Tutela en la Península, lo pone en relación con un río, manantial o laguna, apoyándose en las opiniones de Lizop y Fouet para la Galia, y apunta el significado de la raíz Band-, que, con interrogante, sería «gotear». Al igual que en S. Juan de Baños, y remitiéndonos también aquí a Iñíguez, las excavaciones realizadas comprobaron la existencia de conducciones de agua en un departamento. El mismo fin cristianizador se manifiesta en la cruz esculpida en el paramento de donde surge el agua del manantial. No sabemos a ciencia cierta si este agua poseía virtudes medicinales, aunque queda constancia en las constumbres del lugar (complementadas con las supuestas virtudes terapéuticas del también supuesto sarcófago de S. Torcuato). Aunque no encontremos referencias concretas sobre la utilización del agua del manantial, que por su situación tiene que discurrir en parte por debajo de la iglesia, ésta en origen pudo ser parte fundamental en un ritual quizás perdido en el transcurso de los siglos. La utilización del agua en curaciones es frecuente, tanto en España como en Francia [23]. Como S. Juan de Baños, Sta. Comba de Bande no era un lugar sagrado aislado en mitad del monte sino que estaba relacionado con una población cercana, Aquis Querquenis, citada por Plinio (III, 28), Ptolomeo (II, 6, 46) e, igualmente, en el Itinerario de Antonino y en el Anónimo de Rávena (IV, 45), localizada en Baños de Bande y actualmente en fase de excavación y estudio.

Sta. Lucía del Trampal, rescatada del anonimato en 1980 por J. Rosco y L. Téllez [24], fue estudiada en un primer momento por S.A. Ordax [25]. Desde 1984 se vienen realizando actividades arqueológicas bajo la dirección de L. Caballero Zoreda y J. Rosco [26]. Aparte de su valor arquitectónico que la sitúa como pieza única dentro del arte visigodo, posee otros no menos importantes derivados de su situación y del contexto en que se emplaza. Ubicada en la ladera este del cerro del Centinela (Alcuéscar, Cáceres), en un paradisíaco lugar, donde fuentes y manantiales fluyen por doquier, conservados en la memoria de los lugareños por sus virtudes salutíferas y medicinales. Durante los trabajos efectuados, se han documentado hasta la actualidad más de una docena de aras votivas dedicadas a Ataecina, la mayoría empotradas en los muros de la iglesia, así como varias inscripciones funerarias romanas, lo que redunda en la idea de que este lugar fue considerado, por lo menos en época romana, como zona cultual. Esta sospecha sería más evidente si las fosas que aparecieron en la cabecera de la iglesia durante la campaña de 1986 perteneciesen a algún edificio romano. Tendremos que esperar a futuras campañas para clarificar el panorama actual. Corrientemente se ha atribuido a esta diosa un

---

19 CIL II; n.º 2.529 a 2.532.

20 BLÁZQUEZ, J.: *Religiones Prerromanas* II. Ed. Cristiandad, Madrid

21 LÓPEZ CUEVILLAS: *La civilización céltica en Galicia*, Santiago de Compostela 1953, p. 406.

22 PENA, M. J.: «El culto a Tutela en Hispania». *Paganismo y cristianismo en el occidente del Imperio Romano. Memoria de historia Antigua* V, 1981. Univ. de Oviedo 1981, pp. 79-80.

23 VAILLAIT, C.: *Le culte des sources dans la Gaule antique*. Paris 1932, pp. 65.

24 ROSCO, J. y TÉLLEZ, L.: «Basílica Hispanovisigoda de Alcuéscar, Cáceres», *Boletín informativo del Grupo Cultural de Valdeobispo* 5 y 8, 1981-2.

25 ORDAX, S.: «La Basílica Hispano-visigoda de Alcuéscar». *Norba* II, Cáceres 1981.

26 CABALLERO, L. Y ROSCO, J.: «Iglesia visigoda de Sta. Lucía del Trampal, Alcuéscar (provincia de Cáceres), I Campaña de trabajos arqueológicos, 1983-4», *Extremadura* I, 1988.

carácter infernal [27], aspecto que puede confirmarse, en parte, en este lugar, por su asociación a epígrafes funerarios, pero sin olvidar, tampoco, su relación con el agua según el esquema de vida-ritual, funerario ya comentado, pues hay que tener presente que uno de los epítetos más corrientes de Ataecina, D(ea) D(omina) S(ancta), se encuentra, por ejemplo, con profusión en las Galias en ex-votos ofrecidos a las ninfas de los manantiales y fuentes termales [28]. Por último, hasta ahora no se ha encontrado un asentamiento cercano. Existen algunas villas pero algo alejadas; sin embargo, por el número de epígrafes funerarios encontrados cabe pensar en que se repita el esquema de los dos ejemplos anteriores. Cabe señalar, también, la inserción de esta iglesia en un conjunto de tres; S. Jorge, Santiago y Sta. Lucía, todas ellas visigodas, distribuidas por el entorno y a escasa distancia una de otra.

También en la provincia de Cáceres, Portera, pequeña iglesia de la cual sólo el ábside es de época visigoda, responde a este tipo de esquema. Fue estudiada por E. Cerrillo, quien documentó una inscripción funeraria reaprovechada como material constructivo [29], así como otra que se encuentra formado parte del brocal de un pozo anejo a la iglesia, cuya lectura no supo interpretar debido a su mal estado de conservación. En la actualidad, los estudios que viene realizando J. Rosco confirma su dedicación a Ataecina. Vemos que, aunque en menor escala, se reproduce la situación de la mencionada Sta. Lucía del Trampal.

No debemos descartar la posibilidad de que otras iglesias reflejen el ideal cristianizador desarrollado en esta época; Guarrazar, con un pozo manantial que recuerda al ya descrito de Portera, en un esquema parecido al de la cueva de S. Antolín en Palencia, también con su pozo muy cerca de los restos visigodos y al que aún hoy en día se acercan los palentinos el día 2 de septiembre, fiesta del santo, a beber de sus aguas porque se consideran milagrosas. No creemos, de esta manera, que los ejemplos citados sean los únicos y que, con el paso del tiempo, a buen seguro, irán saliendo a la luz situaciones que se puedan enmarcar dentro de este panorama cultual.

En el cristianismo de época visigoda podemos hablar de dos períodos o etapas; una primera de convivencia con el paganismo, permisividad originada por un poder menguado que es fiel reflejo de la situación política del momento, y una segunda etapa, finales del siglo VI y siglo VII, que cambia con la conversión de Recaredo y su programa de política unificadora (intentada anteriormente por Leovigildo pero sin éxito debido, precisamente, a problemas religiosos), tratando de agrupar a la población hispanorromana y visigoda bajo una misma autoridad, donde la religión actuase como un factor muy importante de cohesión. De ahí que el mayor interés se centrase en el control y supresión de todos los elementos que pudiesen significar dispersión y pérdida de poder. Los cánones de los concilios son muy claros en este aspecto y la persecución de la idolatría desembocaría, como hemos visto y entre otras medidas, en la construcción de una serie de iglesias con ubicación bien definida.

Esta situación provocó un fenómeno de ósmosis por el que el cristianismo aporta unas nuevas creencias y ritos, manifestados principalmente en la liturgia, a la vez que asimila parte del ritual pagano, apropiándoselo e integrándolo en sus esquemas religiosos.

Este proceso se verá interrumpido con la invasión musulmana, aunque posteriormente se volverá a retomar durante la Reconquista.

---

27 BLÁZQUEZ, J.: *Diccionario de las...* p. 39.

28 VAILLAIT, C.: Ídem, pp. 8-9.

29 CERRILLO, E. : «Las ermitas de Portera y Sta. Olalla. Aproximación al estudio de las cabeceras rectangulares del siglo VII». *Zephyrus* XXXII-XXXIII, 1981, p. 237.

Cristianismo y aculturación en tiempos del Imperio Romano, Antig. crist. (Murcia) VII, 1990

LA OBRA LEGISLATIVA DE JUSTINIANO Y LA CRISTIANIZACIÓN DEL COSMOS

RAFAEL GONZÁLEZ FERNÁNDEZ
Universidad de Murcia

SUMMARY

The religious legislation of the Emperor Justinian was published during a period of ideological strictness. Nevertheless we find in his work not only a large quantity of traditional legislation with evident pagan precedents but also new laws which gather together the spirit and way of thinking of the new times. These laws will be the expression of all the thinking of this new period based on the dominating criterium provided by the Christian cosmology.

La legislación religiosa bizantina y más concretamente justinianea, parte esencialmente de dos planteamientos. El primero se explica por la situación de los emperadores, desde Constantino, en la Iglesia cristiana que no difiere de la de los emperadores paganos en la religión pagana. El cristianismo se eleva a Iglesia de Estado. Y así se hace parte integrante de la vida y de la función del Estado. Este primer móvil de la legislación eclesiástica es puramente político y tiene por objeto la reglamentación legislativa de los asuntos de la iglesia que constituyen una manifestación importante de la vida pública.

El segundo planteamiento, también político, pero con un carácter más especial y que se explicaría por la concepción dominante de la supremacía de la autoridad del Estado.

La legislación religiosa del emperador Justiniano denota incontestablemente un sentimiento profundamente religioso y una viva conciencia eclesiástica que guían al emperador en la redacción de las leyes para la consecución de sus fines, siendo uno de los principales la unidad de la fe [1].

1 El emperador Justiniano era un perfecto conocedor de la teología de su tiempo. Sus ideas sobre temas

La preocupación por la llamada «paz de la Iglesia» era un asunto que obsesionaba a los emperadores de finales del siglo V y durante el VI. Esta paz de la Iglesia era perfectamente identificable con la paz del Imperio.

En realidad unidad es una palabra clave para comprender la obra del emperador. Su gran preocupación fue la de lograr la unidad en todos los campos y en todas direcciones.

La sociedad de esta época ha experimentado ciertas presiones que la llevan hacia una absoluta centralización, igualación y solidaridad económica y política. Hay una tendencia constante a la unificación: unidad política, jurídica y también religiosa. Otra cosa es la interpretación que se le dé a estos asuntos[2].

El prestigio de Justiniano se ve así aumentado, pues todos los intentos por lograr la unidad religiosa pasaban por la corte.

El Código fue promulgado en una etapa de rigidez ideológica cristiana. Se redactó para un imperio que era inequívoca, e incluso agresivamente, cristiano, de acuerdo con sus creencias[3]. No obstante, y en contraposición al teodosiano, en el que sólo se hacen referencia a leyes posteriores a Constantino: *cunctas colligi constitutiones decernimus, quas Constantinus inclitus et post eum divi principes nosque tulimus* (CTh. 1.1.15), en el Código de Justiniano encontramos las leyes dictadas por los sucesivos emperadores, desde Adriano a Diocleciano, todos los cuales fueron paganos, e incluso algunos, especialmente Decio y Diocleciano, perseguidores de los cristianos.

Así resulta extraño encontrar las figuras de estos emperadores legislando para un Imperio Cristiano, que no se caracterizaba precisamente por su tolerancia religiosa.

En su obra legislativa encontramos, por tanto, este dualismo, una masa legislativa tradicional y, por otro lado, las leyes nuevas que recogen todo el espíritu y el pensamiento de los nuevos tiempos. Sus leyes son la expresión del espíritu y de la tendencia de su época, pues todo sistema jurídico se halla en estrechísima relación con las ideas, objetivos y fines de la sociedad a la cual se van a aplicar sus preceptos. Y ahora el criterio dominante es el proporcionado por la cosmología cristiana.

---

teológicos se vieron plasmadas en diversas obras y cartas, así como en su legislación. Su obra religiosa ha sido editada por AMELOTTI, M. y ZINGALE, L. M.: *Scritti teologici ed ecclesiastici di Giustiniano*, Milan, 1977. También en GEROSTERGIOS, A.: *Justinian the Great*, Massachusetts, 1982, cap. III, pp. 39-64, «Justinian as author and theologian», hace un completo resumen de sus escritos teológicos, de sus cartas y de sus decretos.

Muchas de sus leyes tienen una introducción como si fuese exhortaciones de un escritor eclesiástico, y, por otro lado, algunos de sus escritos no jurídicos estás escritos como si fuesen normas legales destinadas al cumplimiento por parte de los ciudadanos. En suma, sus escritos teológicos son la expresión y defensa de las leyes y éstas a su vez son la suma y la codificación de las ideas principales de sus tratados teológicos. El propio emperador en la nov. del 5 de abril de 544 nos informa que escribió obras de teología y ordenó decretos en orden a defender la verdadera fe.

2 En cuanto al asunto de la unidad religiosa BIONDI, Biondo: en *Giustiniano Primo principe e legislatore cattolico*, Milan, 1936 no tiene inconveniente en ver esta unidad como algo accesorio al «espíritu cristiano» de Justiniano. Otros autores, por el contrario, como es el caso de Peter BROWN en *El mundo en la Antigüedad Tardía. De Marco Aurelio a Mahoma*, versión castellana de Antonio Piñero, Madrid, 1989, p. 176 piensa que esta obsesión por la unidad de la Iglesia no debe considerarse como un intento desesperado de sanar un imperio dividido sino más bien que los emperadores tratan de conseguir que los obispos y los creyentes vivieran conforme a unas normas de unidad y obediencia, claramente afianzadas en todos los otros campos excepto en la religión.

En definitiva no se trata de otra cosa sino de la total sumisión al poder del emperador.

3 NEVILLE URE, Percy: *Justiniano y su época*, Traducción de Pablo Sela, Editorial Revista de Derecho Privado, Madrid 1963, p. 165.

Justiniano plasma sus ideas acerca de la cuestión de la soberanía dentro del imperio en el Código.

Él es el supremo gobernante de todo el imperio de acuerdo con los principios cristianos emanados de la fuente de todo el cristianismo: la *divina maiestas* del emperador. Si en el Código Teodosiano es el libro 16 y último el que trata los aspectos de las relaciones entre la iglesia y el estado, con Justiniano la situación da una vuelta completa, ocupando en el CJ. el primer lugar lo que podemos denominar legislación religiosa o de relaciones entre el poder y la iglesia.

El título primero del libro primero es extremadamente sugerente: *De summa Trinitate et de fide catholica, et ut nemo de ea publice contendere audeat*[4].

En este primer libro el cometido es claro, se trata de instruir a los súbditos del imperio, acerca de la fe, a través de la ley. En este sentido, así como es un deber asumido por el Estado velar por la fe ortodoxa, para los ciudadanos será un deber jurídico seguir la verdadera fe, reprimiendo las herejías y las doctrinas contrarias a la iglesia calificándolas de error, locura, insensatez (más adelante observaremos estos calificativos en su contexto). Hay una perfecta trabazón entre derecho y fe.

Es destacable que a partir del momento de la promulgación del Código todas las introducciones a los libros oficiales de derecho canónico se refieren a *De summa trinitate et fide catholica*.

1. UNIDAD RELIGIOSA: LA PAZ DE LA IGLESIA Y LA CONTROVERSIA CRISTOLÓGICA

En este contexto no es extraño que la primera ley del Código de Justiniano sea el decreto de los emperadores Valentiniano II, Graciano y Teodosio II, emanado en Tesalónica el 27 de febrero del año 380, en virtud del cual el cristianismo queda proclamado como religión oficial del Imperio y que en el contexto de la contienda arriana fija como norma de fe el observar obligatoriamente por parte de todos los cristianos aquélla que se vale de la autoridad de los obispos Dámaso de Roma y Pedro de Alejandría. Un texto que en el CTh. no ocupaba en absoluto un puesto de tanto relieve y que representa el primer caso de un edicto imperial que legisla en materia de fe cristiana en modo autónomo. A partir de este decreto se establece una única religión reconocida en el aparato estatal y por lo tanto una fuerza religiosa y también ideológica que apoyaría la unidad del Imperio (unidad que también se apoyaría en el binomio

---

4 Algunos autores destacan este hecho pero apenas entran más dentro de lo que la medida significaba. Al ser un hecho evidente tras la confrontación de los códigos se le suele citar como una característica más. COLLINET, Paul: en «L'originalité du Code de Justinien» *Acta Congressus Iuridici Internationalis*, I 1935 p. 40 refiriéndose al plan del CJ. dice: *La particularité la plus notable de ce plan, qui s'inspire du plan des Codes Grégorien et Théodosien, est le transport en tete (Livre I) des matières du Droit canon arrivant au Code Théodosien seulement en queue (Livre XVI).*

También en este sentido es interesante una opinión un tanto atípica de SPENGLER, Oswald: en *La decadencia de Occidente*, Madrid, 1976 p. 93 en la que dice: *Porque a pesar de todo, el Corpus Iuris, de composición precipitada y técnicamente defectuosa, es una creación árabe y, por lo tanto religiosa. Demuéstranlo la tendencia cristiana de muchas interpolaciones de las constituciones referentes al derecho de la Iglesia —que en el Código de Teodosio están todavía al final y aquí se encuentran al principio— y, muy insistentemente, los prólogos de muchas Novelas. Sin embargo, el libro no constituye un comienzo, sino un final. El latín, ya sin valor, desaparece ahora rápidamente de la vida jurídica —las Novelas están en su mayoría escritas en griego—, y con él la obra tontamente redactada en esa lengua.*

arma et leges). Es una profesión de fe[5], es la fe ***quam divinum Petrum apostolum tradidisse*** *romanis* y por tanto los súbditos del Imperio deben vivir según la disciplina apostólica y la doctrina evangélica, recibiendo de éstos *Christianorum catholicorum nomen* frente a *dementes vesanosque iudicantes haeretici dogmatis infamiam sustinere* (1.1.1).

La segunda ley de este libro es de los mismos emperadores anteriores y del año 381. Va contra los herejes a los cuales no se les permite reunirse: *nullus haereticis mysteriorum locus, nulla ad exercendam animi obstinatioris dementiam pateat occasio.* Es una profesión de fe y sobre todo de la Nicena: *unius et summi Dei nomen ubique celebretur: Nicaenae fidei dudum a maioribus traditae, et divinae religionis testimonio atque assertione firmatae, observantia semper mansura teneatur.*

Se arremete de nuevo contra los herejes que son aquéllos que no siguen las creencias de la fe nicena. Un aspecto muy interesante, en relación con el problema de las interpolaciones es la supresión en la época de Justiniano de tres herejías (la fotiniana, arriana y eunomiana) que aparecían en esta misma ley en el Código de Teodosio, ello es debido, puesto que en otras leyes de otros títulos sí se mencionan éstas y otras herejías, a que en este título sólo interesa destacar, por parte de los compiladores o del propio emperador, los problemas religiosos del momento, que eran los suscitados por la controversia monofisita.

En este título primero, todas las leyes están en función de esta controversia porque así interesaba al legislador Justiniano, como tendremos ocasión de estudiar más adelante. Los herejes deben ser expulsados de la ciudad, alejados de las iglesias, y éstas restituidas a los obispos ortodoxos, que profesan la fe de Nicea (1.1.2).

Como he dicho, todo el primer título está en función de las luchas religiosas que se dan en Constantinopla en los primeros años del reinado de Justiniano, y que coinciden cronológicamente con su época de sus compilaciones legislativas y por tanto éstas influyeron en la redacción del Código[6].

Las leyes siguientes continúan redundando en lo dicho hasta ahora, elevando la tensión para desembocar en la masa legislativa del emperador.

En la ley de los emperadores Teodosio y Valentiniano aparecen ya herejes con nombre propio que volverán a ser condenados por Justiniano. Estos herejes son Porfirio y Nestorio. Se ordena quemar sus escritos y se condena a muerte, *ultimum supplicium* al que posea o lea libros de estos herejes, debiendo enseñarse sólo lo expuesto por Nicea y Efeso (1.1.3).

La última ley de este libro, anterior a las de Justiniano, es del emperador Marciano del año 452. A los concilios anteriores se añade ahora el de Constantinopla, estando prohibido hablar o disputar acerca de las decisiones de éstos. El delito es doble ahora: *quia non solum contra fidem vere expositam veniunt, sed etiam Iudaeis et paganis ex huiusmodi certamine profanant veneranda mysteria.*

Los castigos se van haciendo más concretos, si en la primera ley del 380 que mencionamos se habla de vindicta divina aquí ya los castigos están perfectamente fijados, aunque la categoría

---

5 Justiniano como experto teólogo promulgará verdaderas fórmulas de fe con forma de ley: CJ. 1.1.8.7-24; 1.1.5; 1.1.6; 1.1.7.

6 Normalmente los diversos autores que estudian la figura de Justiniano, suelen dividir ésta en varios períodos. Es el caso de GEROSTERGIOS, Asterios: *Justinian the Great, the Emperor and Saint,* Massachusetts 1982, que divide el reinado de Justiniano en períodos desde el punto de vista de la religión. El período que va de 518 a 536 lo llama «The suffered in the flesh controversy», pp. 99 ss., haciendo hincapié por tanto en la controversia monofisita.

de la pena depende de la categoría del reo, siendo sólo condenados a muerte los esclavos, habiendo penas más leves para libres, militares o clérigos.

Pero más interesantes son las leyes del propio Justiniano. La primera es la 1.1.5, sin fecha y dirigida a todos los súbditos.

Es una nueva profesión de fe en la que expone la creencia en la Trinidad, tema candente de la época, en particular en esta parte oriental y sobre lo que trataremos más adelante. En la segunda parte de esta ley se legisla contra tres herejes: *Nestorium hominicolam, Eutychem mente captum, Apollinarium animicidam*, los cuales como *confessos haereticos* quedan sometidos *competente animadversioni.*

Apolinar el joven, obispo de Laodicea (310-390) enseñó que Cristo en el plano del espíritu no participaba de la naturaleza humana, sino que el espíritu humano de Cristo habia sido sustituido por el Logos Divino.

Nestorio[7] promotor de la doctrina a la que da nombre fue patriarca de Constantinopla con Teodosio II. Combatido por Cirilo de Alejandria fue declarado hereje por el Concilio de Efeso en 431. El nestorianismo nació fundamentalmente de la imprecisión de los términos teológicos empleados para determinar los nombres aplicables a Jesús, a la vez Dios y hombre. A la escuela de Antioquia, a la que pertenecía Nestorio le repugnaba atribuir a la naturaleza divina del Verbo encarnado lo que es propio de la naturaleza humana. Sus tres conceptos fundamentales son:

1) hay dos personas en Jesucristo, la del Verbo y la del hombre;

2) la unión de las dos naturalezas no se realiza de una manera sustancial e hipostática, porque es solamente accidental y moral;

3) por tanto, María es madre de Cristo, pero no madre de Dios.

Eutiques (378-454), arquimandrita de un monasterio cercano a Constantinopla, después de combatir la herejía de Nestorio cayó en el error opuesto: afirmaba que tan sólo había en Cristo una naturaleza, la divina. Rehabilitado por el sínodo de Efeso (449), fue condenado definitivamente por el Concilio de Calcedonia (451)[8].

Podemos decir que el monofisismo en su forma absoluta tiene su origen en el pensamiento de Eutiques[9]. Así, el Concilio de Calcedonia definió la doctrina cristologica: dos naturalezas y una sola persona en Jesucristo. Estas controversias teológicas se vieron agravadas por la rivalidad entre Roma y Bizancio. Los occidentales suscribieron la fórmula de Calcedonia mientras que los orientales la rechazaron.

En 482 Zenón en un intento de apaciguar los ánimos religiosos publicó un edicto de unión, el Henoticón, por iniciativa del patriarca Acacio para poner fin a las querellas monofisitas y restablecer la unidad religiosa. Pero soslayaba las cuestiones más delicadas como la unidad o dualidad de la naturaleza de Cristo y, aceptando el artículo de fe de Nicea-Constantinopla, rechazaba las decisiones de Calcedonia; por ello dejaba descontentos tanto a monofisitas como a ortodoxos. Así Zenón y luego Anastasio (491-518) intentaron durante 36 años reunir todo el imperio en torno a esta formula de unión. El resultado fue que Felix III, Papa de Roma, condenó

---

7 LOOFS, F.: *Nestorius and his Place in the History of Christian Doctrine*, Cambridge, University Press, 1914.

8 SELLERS, R. V.: *The Council of Chalcedon*. London, 1953.

MOELLER, Ch.: «Le Chalcédonisme et le neo-chalcédonisme en Orient de 451 à la fin du V in VI siècle» *Das Konzil von Chalkedon*, ed. A. Griellmeier and H. Bacht. Würzburg, 1956, pp. 491-562.

9 Sobre el monofisismo puede verse el magnífico resumen de CHAPMEN, J. D.: «Monophysites and Monophysitism» *The Catholic Encyclopedia*, X, 489-497. También el excelente libro de FREND, W.H.C.: *The Rise of the Monophysite Movement*, Cambridge, 1972.

al Henotikon y a Acacio, lo cual produjo un cisma que se prolongó durante 34 años (484-519) hasta que Justino tras su advenimiento restableció la ortodoxia.

Hay un personaje esencial para poder comprender la política religiosa de Justino y posteriormente la de Justiniano, se trata de Severo de Antioquía [10]. Fue el principal artífice de la oposición anticalcedonense, sobre todo en Siria-Palestina. Aseguró su base doctrinal fijando a la vez su teología pudiendo decirse que el monofisismo histórico es el monofisismo de Severo. En la corte de Anastasio permaneció desde 508 a 511. Justino lo depuso, refugiándose en Egipto donde extendió su influencia. Luego protegido por Teodora aparece en 531-532 y en 536 defendiendo la causa monofisita ante Justiniano; condenado de nuevo fue exiliado a Egipto donde murió (538). El movimiento desarrollado por Severo durante su estancia en Constantinopla en el reinado de Anastasio hizo que sus ideas se manifestasen, a raíz de la toma de poder por Justino (518), por un grupo de monjes escitas los cuales pensaron que la fórmula «Teopasquita» [11] adaptada de Proclo, *Unus de Trinitate*... «Uno de la Trinidad padeció por nosotros en la carne», serviría para llegar finalmente a la paz religiosa, pero rechazados por el Papa Hormisdas (520) vuelven a Constantinopla enzarzándose en una lucha contra los monjes acoimetas [12], defensores de la fe de Calcedonia: acusados de eutiquianos por los acoimetas, los monjes escitas se defienden acusándolos de nestorianismo [13].

Así cuando Justiniano ocupó el trono imperial y haciéndose cargo a la vez de la política religiosa, uno de sus primeros decretos sobre asunto de fe fue el decreto del 527 (1.1.5) dirigido ad omnes subditos refiriéndose a la doctrina teopasquita: uno de la trinidad sufrió en la carne (*Unus de trinitate passus est carne):*

Credentes enim in Patrem et Filium et sanctum Spiritum, unam substantiam in tribus personis, adoramus unam deitatem, unam potestatem, Trinitatem consubstantialem. In ultimis autem diebus confitemur unigenitum Dei filium, Deum de Deo, filium ex Deo, ante saecula et sine tempore ex Patre natum, coaeternum Patri, ex quo omnia et per omnia, descendisse de coelis, incarnatum esse ex Spiritu sancto et sancta gloriosa et semper virgine Maria, et hominem factum esse, crucem pertulisse, sepultum fisse et resurrexise tertia die: unius et eiusdem miracula et passiones, quas sponte carne sustinuit, agnoscentes. Neque enim alium Deum verbum novimus, alium Christum, sed unum et eundem consubstantialem nobis secundum humanitatem. Trinitas enim mansit Trinitas etiam post incarnatum unum ex Trinitate Deum verbum, neque enim quartae personae adiectionem recipit sancta Trinitas.

Después del 531 movido por una de sus ideas principales de gobierno: lograr la unidad religiosa de todo el imperio, puesta de manifiesto en repetidas leyes y por Teodora, influenciada a su vez por Severo, Justiniano cambió su política hacia los monofisitas. Los obispos y monjes monofisitas exiliados volvieron a sus ciudades. Muchos clérigos y monjes encontraron refugio y protección en el círculo monofisita que rodeaba a la emperatriz. Después de la rebelión Nika

---

10 BARDY, G.: «Sévère d'Antioche». *Dictionnaire de théologie catholique*, Tomo XIV, 1988-2000. También puede verse por la cantidad de datos que aporta, aunque algunos de sus planteamientos ya no son válidos: EUSTRATIOU, I. *The Monophysite Patriarch of Antioch Severus and the Relationships of Monophysitism to Orthodoxy since the Henotikon of Zenon up to the Synod held by Menas*, Leipzig, 1894.

11 AMANN, E.: «Theopaschite controverse» *Dictionnaire de théologie catholique*, Tomo XV, 505-512.
Cf. también nota 39.

12 Sobre estos monjes cf. DANIELOU, J.; MARROU, H. I.: *Nueva Historia de la Iglesia*, Madrid 1982 p. 398. GEROSTERGIOS, A.: *Justinian*, op. cit. pp. 102-103.

13 DANIELOU, J.; MARROU, H. I.: *Nueva Historia de la Iglesia, op. cit.*, p. 398.

en 532 Justiniano renovó el tópico de la forma teopasquita. Para ello convocó a seis representantes de la facción moderada de los monofisitas partidarios de Severo, y seis ortodoxos reunidos con el representante imperial Estrategios. Severo a pesar de ser invitado declinó la oferta enviando una carta a los miembros de la conferencia en la que excusaba su ausencia. Pero la intransigencia demostrada por los severianos hizo fracasar la reunión.

En este contexto hemos de incluir el edicto del 15 de marzo de 533 que no es otra cosa sino una profesión de fe (1.1.6) dirigida *Constantinopolitanis* y a otros citados en la ley [14]. Ataca a los partidarios de Apolinar, Nestorio y Eutiques; tras repetir la declaración de fe citada más arriba se refiere a los mencionados herejes en los siguientes términos:

Sobre Nestorio:

His ita se habentibus, anathematizamus omnem haeresin, praecipue vero Nestorium hominicolam, et qui eadem cum ipso senserunt vel sentiunt, qui dividunt unum dominum nostrum Iesum Christum, Filium Dei et Deum nostrum, et non confitentur propie et secundum veritatem sanctam gloriosam et semper Virginem Mariam deiparam, hoc est Dei matrem, sed duos filios dicunt, unum ex Patre Deum verbum, alterum ex sancta semper virgine deipara Maria , gratia et nexu et propinquitate, quam cum Deo verbo habet, natum esse; et qui negant, nec confitentur dominum nostrum Iesum Christum, Filium Dei et Deum nostrum incarnatum et hominem factum et crucifixum, unum esse ex sancta ex consubstantiali Trinitate. Ipsse enim solus est coadorandus et conglorificandus cum Patre et Spiritu sancto. (1.1.6.2)

Sobre Eutiques:

Anathematizamus et Eutychem mente captum et qui cum eo senserunt aut sentiunt, qui phantasiam inducunt, negantque veram generationem domini et salvatori nostri Iesu Christi et sancta virgine et deipara, hoc est, nostram salutem; et qui non confitentur ipsum consubstantialem nobis secundum humanitatem. (1.1.5.3)

Sobre Apollinario:

Similiter autem anathematizamus et Apollinarium animicidam, et qui cum eo senserunt vel sentiunt, qui dicunt animae expertem esse dominum nostrum Iesum Christum, filium Dei et Deum nostrum, et qui confusionem aut conturbationem introducunt in unigeniti Dei filii inhumanationem, et omnes, qui eadem cum iis senserunt aut sentiunt. (1.1.5.4)

Esta nueva profesión de fe fue redactada de tal manera que pudiese satisfacer las susceptibilidades monofisitas: omitiendo Calcedonia y las dos naturalezas, formulaba el dogma cristológico con la fórmula teopasquita que el Papa Hormisdas habia rechazado 13 años antes. Este decreto fue rápidamente contestado por los monjes acoimetas teniendo el emperador que publicar un nuevo decreto el 26 de marzo dirigido al patriarca Epifanio (1.1.7.1) en el que les lanza fuertes acusaciones:

Pauci quidam infideles et alieni a sancta Dei catholica et apostolica ecclesia contradicere iudaice ausi sunt adversus ea, quae ab omnibus sacerdotibus recte observantur, probantur et praedicantur, negantes dominum nostrum Iesum Christum, unigenitum Filium Dei et Deum nostrum, incarnatum ex Spirito Sancto et sancta gloriosa semper virgine et Dei genitrice Maria, et hominem factum et crucifixum, unum esse sanctae et consubstantialis Trinitatis, et coadorandum et conglorificandum Patri et sancto Spiritui, consubstantialem Patri secundum deitatem, et consubstantialem nobis eundem secundum humanitatem, passibilem carne, eundem impassibile

---

14 ANASTOS, M.: «Justinian's Despotic Control over the Church as illustrated by his Edict of the Theopaschite Formula and his letter to Pope John II in 533» *Melanges Ostrogorsky* II, Beograd, 1964.

deitatem. Recusantes autem dominum nostrum Iesum Christum, unigenitum filium Dei et Deum nostrum, fateri unum esse sanctae et consubstantialis Trinitatis, manifeste deprehenduntur impii Nestorii sequi pravam doctrinam, secundum gratiam eum dicentes filium Dei, et alium Deum verbum, et alium Christum dicentes; quos anathemate damnamus, eorum etiam dogmata et eos, qui eadem cum ipsis senserunt aut sentiunt, ut alienos a sancta Dei catholica et apostolica ecclesia.

Justiniano cada vez más afianzado habla de *divinis litteris* (tres veces), y *divinum edictum*, presentándole sus leyes contra los herejes e informándole de que esto también será comunicado al Papa de Roma *quum sit caput omnium sanctissimorum Dei sacerdotium.*

El mismo decreto fue enviado al Papa Juan II. Este decreto explica y completa el anterior. Juan II le contestó el 25 de marzo del 534 aceptando lo hecho por Justiniano ya que no iba en contra de lo establecido en Calcedonia (1.1.8). Utilizó palabras de elogio para la ortodoxia y política religiosa de Justiniano con la que él se mostraba plenamente de acuerdo: *Liquet igitur, imperator glorosiossime ut lectionis tenor et legatorum vestrorum relatio patefecit, vos apostolicis eruditionibus studere, cum de religionis catholicae fide ea sapitis, ea scripsistis, ea populis fidelibus publicastis, quae sicut diximus, et sedis apostolicae doctrina, et sanctorum patrum veneranda decrevit auctoritas et nos confirmavimus in omnibus.*

Hemos de señalar que en un documento dirigido a los senadores romanos, el Papa Juan II cita entre las autoridades invocadas en apoyo de su gesto el más importante de los XII anatematismos de S.Cirilo «anatema a quien no confiese que el Verbo padeció en la carne...», era la primera vez que esta idea era aprobada oficialmente por la iglesia de Roma.

En conclusión podemos decir que todo el título primero está en función de las polémicas religiosas con los monofisitas que eran los principales enemigos de Justiniano de cara a lograr la tan deseada unión religiosa del Imperio durante estos primeros años de su reinado. También hemos de destacar la constante mediación de Teodora en torno a la cual se movían los principales cabecillas monofisitas.

Por último mencionar que si en los restantes títulos se atacan o condenan las herejías o movimientos no cristianos dándoles nombres propios, en el caso del movimiento monofisita no sucede así, sino que Justiniano ha intentado por todos los medios atraerlos hacia la ortodoxia con posturas que incluso produjeron las protestas de ambientes ortodoxos. Posteriormente y ya en años que salen de nuestro estudio y, sobre todo, tras la muerte de la emperatriz, Justiniano reanudó la política de represión que ya había llevado a cabo contra herejes y no cristianos.

2. EL EMPERADOR FRENTE A LOS HEREJES

El título 5 del libro primero de la codificación justinianea se refiere a: *De haereticis et manichaeis et samaritis* y es importante relacionarlo con dos títulos del código teodosiano: CTh. 16.5 *de haereticis* y el CTh. 16.8 *de iudaeis et coelicolis et samaritis.* De la comparación de un código con otro tenemos dos importantes conclusiones:

1) La aparición de los maniqueos como movimiento religioso que, en este momento, es digno incluso de aparecer en un título.

2) El cambio de lugar de los samaritanos que pasan a formar parte del título en el que se encuentran los más peligrosos de los enemigos religiosos del Imperio: herejes, maniqueos y samaritanos.

Como hemos visto en el apartado anterior Justiniano es un ferviente defensor de la religión cristiana y sobre ella ejerce su protección con diversas medidas legales. Así en la Nov. VI del 535 dice: *Así, pues, nosotros tenemos grandísima solicitud por los verdaderos dogmas de Dios y por la honestidad de los sacerdotes, y creemos que guardándola éstos se nos darán por medio de ella los mayores bienes por Dios, y tendremos en firme los que existen, y adquiriremos los que todavía hasta hoy no llegaron. Mas todas las cosas se hacen bien y convenientemente, si a las cosas se les da principio conveniente y grato para Dios. Y creemos que esto habrá de suceder si se guarda la observancia de las sagradas reglas, que nos enseñaron los apostoles justos y dignos de alabanza y de adoración, inspectores y ministros de la palabra de Dios, y que guardaron y explanaron los santos padres.*

También en la Nov. CIV del 541 remarca esta idea: *Creemos que para toda la vida de nuestra república y del imperio está para nosotros en Dios la única esperanza, sabiendo que ésta es para nosotros la salud así del alma como del imperio. Por lo cual es lo procedente que nuestras leyes pendan de ella y miren a ella y que tengan este principio, este medio y este término.*

Y ya casi al final de su vida en la Nov. CXXXVII: *Si procuramos que en todo se guarden firmemente para seguridad de los súbditos las leyes civiles, cuya potestad nos confió Dios por su clemencia, ¿cuánto mayor estudio debemos poner en la observancia de los santos cánones y de las sacras leyes que para salud de nuestras almas han sido establecidas?*

Para Justiniano todos aquéllos que no profesan la fe ortodoxa son sus enemigos y son considerados herejes. Es decir, que a pesar de distinguir entre paganos, maniqueos, apolinaristas, etc. a la hora de la publicación de las leyes por encima de esto surge con fuerza el pensamiento fundamental del emperador, su cosmovisión religiosa en la que sólo caben dos posturas netas: por un lado, la postura de la ortodoxia y por el otro, la postura de los que van contra ella, pudiéndose dividir en dos grandes grupos fundamentales: los cristianos herejes y los no cristianos.

Así decimos que el emperador considera como enemigos a los que van contra la fe verdadera: los que no siguen las creencias de la fe nicena *qui vero non iisdem inserviunt, desinant affectatis dolis alienum verae religionis nomem assumere, et suis apertis criminibus denotentur, atque ab omni submoti ecclesiarum limine penitus arceantur, quum omnes haereticos illicitas agere intra oppida congregationes vetemus* (1.1.2.2); igualmente considera herejes a los que se desvían del camino recto: *Haereticorum autem vocabulo continentur, et latis adversus eos sanctionibus succumbere debent, qui vel levi argumento a iudicio catholicae religionis et tramite detecti fuerint deviare* (1.1.2.1); y en definitiva todos los que no forman parte de la iglesia católica ortodoxa: *Haereticum enim dicimus, quicumque catholicae ecclesiae et orthodoxae et sanctae fidei nostrae non est* (1.5.12).

Así define Justiniano a los *haeretici*, por tanto, esta definición engloba a todos los no ortodoxos.

No obstante en otras ocasiones si distingue entre herejes, paganos, judíos, pero quizá como enmarcando las divisiones que históricamente se habían hecho y que el pueblo conocía, pero por encima de todo emerge esa dualidad de la ortodoxia frente a la herejía.

Con relación al término cristiano no lo utiliza sólo para referirse a los ortodoxos, sino también para ciertos grupos heréticos cuando trata de establecer las diferencias entre un cristiano ortodoxo y un hereje en relación a la provisión de ciertos cargos públicos (1.5.12):

Verum haereticos, et prae his paganos vel Iudaeos vel Samaritas, et his similes, participes

factos alicuius eorum, quae commemoravimus, et nactos dignitatem vel matriculam advocatorum, aut ornatos militia vel quocumque cingulo, communione eorum confestim expelli iubemus. Liberare enim 0volumus omnia, quae diximus, nunc et in sempiternum eiusmodi hominum communione, non solum in hac celeberrima urbe, sed in omni omnino provincia et omni loco; quod prorsus novum non est. divina igitur, quae plurimis militiis dantur, cinguli signa adiectum habeant, orthodoxum esse debere eius participem. Praeterea vero et hoc nostrum esse videtur, qui id confirmaverimus neque negligamus, sicuti ante nos factum est, quum id a multis praetermitteretur atque solis literis contineretur.

También dentro de este contexto de diferenciación podemos citar una Nov. del 541 muy expresiva: *Así pues con justicia llamamos herejes a los que en la iglesia católica no reciben de sus sacerdotes, amantes de Dios, la sacra comunión. Porque aunque se hayan impuesto a sí mismos el nombre de cristianos, se separan, sin embargo, de la fe y de la comunión de los cristianos, conociendo que ellos mismos se someten al juicio de Dios.*

En definitiva todos los herejes eran enemigos de la fe verdadera y, por tanto, constituían un elemento peligroso para la Iglesia y el Estado.

Como consecuencia de esto el emperador ha de publicar leyes para combatirlos. El espíritu general de la legislación puede resumirse en una sola sentencia: *et quoniam haereticos odio habemus* (Nov. 52). Las leyes del Estado sólo protegen a los ortodoxos: *Así pues de todos son conocidas las leyes que respecto a los herejes se han promulgado. Mas queriendo nosotros que los que abrazan la fe ortodoxa y la defienden tengan algún privilegio más que los que se separan del redil de Dios, (porque no es justo que a los herejes se los haga dignos de iguales privilegios que a los ortodoxos), por eso nos hemos fijado también ahora en la presente ley.* (Nov. CIV).

Los herejes son desprovistos de privilegios de todo tipo: civiles, fiscales, etc., y a veces incluso son castigados con la muerte, *summum supplicium.*

En cuanto a los privilegios fiscales, en una ley que se remonta a Constantino (1.5.1) se prohiben los privilegios a los herejes: *Privilegia que contemplatione religionis indulta sunt, catholicae tantum legis observatoribus prodesse oportet. Haereticos no solum his privilegiis alienos esse volumus, sed adversis muneribus constringi et subiici.*

Las pérdidas de derechos civiles son constantes: se prohiben sus reuniones, con fuertes multas para los oficiales de la administración que las permitan (1.5.3): *Cuncti haeretici procul dubio noverint, omnia sibi loca adimenda esse, sive sub ecclesiarum nomine teneantur, sive diaconica appellentur, vel etiam decanica, sive in privatis domibus vel locis huiusmodi coetibus copiam praebere videantur; his aedibus vel locis privatis ecclesiae catholicae vindicandis.*

También en otra ley posterior se vuelven a prohibir las reuniones (1.5.5).

Las penas para los que permiten las reuniones de los herejes mantienen la distinción del castigo según la clase social del infractor, así por ejemplo en esta misma ley si el infractor es libre se le multa con diez libras de oro o el destierro, pero si es siervo es azotado y condenado a las minas.

En 1.5.8 son azotados si *vilis et abiectae sunt conditionis o diez libras si honestae personae.*

Las penas contra los herejes son variadísimas: confiscación de bienes, excluidos de toda liberalidad y sucesión, no tienen facultad para donar, comprar, vender ni contratar. La investigación sobre si alguien es o no hereje, como *crimen publicum* que es, se extiende hasta después de la muerte, equiparándose al crimen de *lesa maiestas* (1.5.4). En cuanto a las herencias carecen de la capacidad de testar, y sus hijos si no son ortodoxos tampoco reciben la herencia (1.5.4).

Pero los hijos ortodoxos de padres herejes reciben íntegro abintestato los bienes paternos (1.5.13):

Orthodoxi filii haereticorum, qui nihil deliquerunt in parentes, indeminutum accipiunt, quod eis ab intestato competit; et quae praeter haec facta ultima voluntas fuerit, infirmatur, conservatis libertatibus, nisi aliqua lege prohibeantur. Si vero quid deliquerint in parentes, accusantur et puniuntur. Habent autem, licet deliquerint, quartam facultatum ipsorum partem ex testamento. Eadem et in Iudaeis et Samaritis obtinent.

Tampoco les sirve el testamento militar a los herejes (1.5.22):

Imp. Iustinianus A. Ioanni P.P..- Divinam nostram sanctionem, per quam iussimus, neminem errore constrictum haereticorum hereditatem; vel legatum, vel fideicommissum accipere, etiam in ultimis militum voluntatibus locum habere praecipimus, sive communi iure, sive militari testentur.

Dat. Kal. Septemb. post consulatum Lampadii et Orestae VV.CC. anno secundo (532)[15].

En cuanto a cargos públicos tampoco pueden ser ocupados por hombres de esta condición, a excepción del cargo de cohortal[16]. En una constitución de Justino se ve claramente, refiriéndose a los herejes dice:

Neminem ergo eorum, quos iam diximus, dignitatis ullius participem omnino esse patimur, vel cingulo civili vel militari cingi, vel in ordinem venire quemquam, excepto ordine cohortalium, qui vocantur... (1.5.12)

Por tanto, las insignias del cíngulo, que en muchos cargos se dan, llevan anexo que se deba ser ortodoxo el nombrado con ellas.

Para el cargo de *defensor civitatis* había de probarse su ortodoxia con testificación, hallándose presente el obispo, bajo juramento:

Iubemus eos tantummodo ad defensorum curam peragendam ordinari, qui sacrosanctis orthodoxae religionis imbuti mysteriis, haec imprimis sub gestorum testificatione, praesente quoque religiosissimo fidei orthodoxae antistite, per depositionis cun sacramenti religiones celebrandas patefecerint. (1.4.19)

También en 1.5.12 se repite esta sanción, que el *defensor* o el *pater civitatis* sean no cristianos *ut ne praetextu potestatis inde competentis reliquis Christianis.*

También la prohibición de ser militares se recoge en varias leyes: *Nemo militet, qui non apud acta testificatus cum tribus testibus sit propositis sacrosantis evangeliis, se esse Christianum orthodoxum.* (1.4.20). Esto mismo se recoge en 1.5.8 y 1.5.12.

Hay varias leyes más en las cuales vemos estas prohibiciones. Una muy interesante es la 1.4.5 que habiendo sido interpolada por los compiladores justinianeos corresponde a la 14.27.1 del Código Theodosiano. Veamos las dos versiones:

C.Th. 14.27.1: *Impp. Arcadius et Honorius AA. Gennadio, Praefecto Augustali.- Archigerontes et dioecetae ergasiotanorum numero deligantur, quod officium tuum sollicite observet excubiis.*

Dat. Non. Februa. Constantinop. PP. Alexandriae Euthycheo, Arcadio IV et Honorio III. AA. Conss (396)

---

15 Se pondrá la ley completa con *inscriptio* y *suscriptio* cuando el texto citado represente la ley en su totalidad y no un fragmento.

16 También en la época de Justiniano los curiales y los cohortales estaban muy mal vistos socialmente aunque su papel administrativo-económico seguía siendo importante para las finanzas del imperio.

C.J. 1.4.5: (Con idéntica *inscriptio y suscriptio) Archigerontes et dioecetae ergasiotanorum non nisi christiani dirigantur. Quod officium tuum sollicitis observet excubiis.*

La interpolación justinianea *non nisi Christiani dirigantur* que ha cambiado la ley teodosiana es bastante explícita en cuanto a lo que decimos.

Nadie puede ser abogado *si no estuviere imbuido en los sacrosantos misterios de la religión católica.*

Las penas para los contradictores son bastante severas: multa de 100 libras de oro para el tribunal del prefecto del pretorio, confiscación de la mitad de los bienes y 5 años de exilio para el gobernador y proscripción y destierro perpetuo para el abogado no ortodoxo (1.4.15 y 2.6.8).

Sólo se les permite mantener el cargo de curial: *Curiales omnium civitatum, onerosis, quin etiam militiae seu diversis officiis facultatum et personalium munerum obligatos, suis ordinibus, cuiuscunque sectae sint...* (1.5.7).

Justino, como hemos visto más arriba, sólo permite que los herejes permanezcan en una milicia: la de los cohortales (1.5.12). Por tanto, y esto es muy importante, a pesar de todos los castigos y privaciones de todo tipo, muy necesitado debía estar el estado para permitir que los herejes desempeñaran éstos, pero realmente aunque no se concibiera legalmente como un castigo o una pena, en la práctica era así.

Se ordenan quemas de libros sobre todo los del hereje Nestorio: *Nec vero impios libros nefandi et sacrilegi Nestorii adversus venerabilem orthodoxorum sectam decretaque sanctissimi coetus antistitum Ephesi habiti scriptos habere, aut legere, aut describere quisquam audeat* (1.5.6.1) y también los de los maniqueos (1.5.16).

En cuanto a la pena capital *ultimum supplicium*, aunque en una ley aparece junto a la deportación como castigo para los herejes, especialmente los partidarios de Eutiques y Apolinario, que enseñasen su doctrina (1.5.8), también en 1.5.14 se decreta la condena a muerte *capitis periculum* al que infrinja las disposiciones legisladas en contra de los herejes.

Pero va a ser contra los maniqueos con quien se utilice este castigo, pero esto se verá en el apartado dedicado a estos últimos.

También hay imposibilidad de testificar para los herejes habiendo por medio algún litigante ortodoxo, y así Justiniano en una ley de 531 dice:

Sancimus, contra orthodoxos quidem litigantes nemini haeretico, vel his etiam, qui Iudaicam superstitionem colunt, esse in testimonia communionem, sive utraque pars orthodoxa sit, sive altera. (1.5.21).

Así también les está prohibido tener esclavos cristianos (1.3.56 y 1.3.54.3).

3. LOS MANIQUEOS

Los maniqueos aparecieron alrededor de mitad del siglo III d.C.[17]. Diocleciano fue el primer emperador en decretar severas medidas contra los partidarios de esta secta, posteriormente Valentiniano I, Graciano y Teodosio II también tomaron medidas contra ellos.

En la época de Justino y de Justiniano hubo un nuevo brote de esta religión en el imperio bizantino y se tomaron severas medidas contra ellos.

17 Para más detalles sobre el maniqueismo cf. SCHMIDT: «Neue Originalquellen des Manichäismus» *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, 52, 1933 pp. 1-28. También DE STOOP, E.: *Essai sur la diffusion du manichéisme dans l'Empire romain.* Grand: E. van Goethen, 1909.

Justiniano les prohibió vivir en cualquier zona del imperio bizantino, de tal manera que si era encontrado alguno era condenado a la pena de muerte *capitalis poena : Sancimus, ut qui perniciosum Manichaeorum amplectuntur errorem, nullam habeant licentiat aut facultatem in ullo reipublicae nostrae degendi loco, et si quando apparuerint vel inventi fuerint, capitali poenae subiiciantur.* (1.5.11).

Justino dice de ellos: *Haereticos autem vocamus reliquos, ut execrabiles Manichaeos et his similes. Neque vero apellari eos oportet, nec ubique prorsus apparere, neque tangere ea, quae illi aprehenderint; sed Manichaeos, ut praediximus, sic etiam expellere oportet, et neminem apellationem eorum sustinere, neque negligere, si quidem eodem loco degat cum aliis homo impietatem eam amplexus, sed et ultimis suppliciis subiici Manichaeum, ubicunque terrarum inventum.* (1.5.12)

Al igual que los herejes en general (hemos de decir que como herejes tienen todas las prohibiciones legisladas contra éstos y además las suyas propias que son las que desarrollamos ahora) que no se les deja testificar habiendo un implicado ortodoxo por medio, como veremos en el caso de los judíos, hay excepciones, sin embargo en el caso de los maniqueos y otros está prohibida toda accion legal: *Sed his quidem, id est Manichaeis, Borboritis, et paganis, necnon Samaritis, et Montanistis, et Ascodrogitis, et Ophitis, omne testimonium, sicut et alias legitimas conversationes, sancimus esse interdictum.* (1.5.21).

Asimismo queda vigente la imposibilidad de testar: Quum ii, qui impium Manichaeorum errorem sectantur, non solum, quamdiu vivunt, poena digni sint, verum etiam, ut post eorum mortem neque iis, quibus velint, neque iis, quod ab intestato lex vocat, patrimonium eorum concedatur, ... (1.5.15).

Esta severidad de Justiniano tiene obviamente razones religiosas pero la emergencia y la influencia de los maniqueos en el imperio bizantino, constituía igualmente un peligro para la seguridad del imperio, por tanto podemos hablar también de razones políticas pues el peligro maniqueo venía del lado oriental del imperio en donde se encontraba el principal enemigo de Justiniano: el Imperio Persa.

4. LOS SAMARITANOS

De nuevo, y como en el caso anterior, nos encontramos con una minoría religiosa que entra en conflicto con Justiniano[18].

Se combinan razones de tipo religioso y de tipo político.

En cuanto a la razón religiosa está clara su posición en el cosmos religioso de Justiniano: los samaritanos están situados en el lado de la heterodoxia, como los herejes, los paganos y, en definitiva, con todos aquéllos que no son cristianos ortodoxos.

En el plano político son los levantamientos en la zona de Palestina contra el poder imperial los que mueven al emperador a endurecer las medidas legislativas contra ellos y asimismo a variar su lugar de inclusión en el Código con respecto al teodosiano, como ya indicamos al principio del capítulo.

Por Juan Malalas conocemos la situación política del año 529 que se vivía en la zona de Palestina. En el mes de junio surgen disturbios cuando los samaritanos atacan a cristianos y

18 WINKLER, S.: «Die Samariter in den Jahren 529-30», *Klio,* 43/5, pp. 435-457.

judíos y gran parte de la ciudad de Escitopolis fue incendiada por los samaritanos dirigidos por Julián. Destruyeron además otras ciudades y numerosas iglesias cristianas. Conocida la situación por el emperador, envia al *dux* Theodoros que vence a Julián enviando su cabeza al emperador. Según el cronista murieron 20.000 samaritanos y otros 20.000 fueron vendidos como esclavos en Persia e India[19].

Como vemos son claros los motivos políticos que impulsaron las severas medidas contra los samaritanos. Siguen vigentes contra ellos todas las leyes dictadas en general contra los herejes.

Justiniano prohibe a los samaritanos construir sinagogas así como ordena destruir las ya existentes. No pueden tener herederos, sino que el fisco reivindica sus bienes:

Iustinianus A.- Samaritanorum synagogae destruuntur, et si alias tentent facere, puniuntur. Non possunt successores habere ex testamento vel ab intestato, praeter orthodoxos, neque donant aut aliter alienant his, qui non sunt orthodoxi; sed fiscus ipsa vindicat providentia epicosporum et praesidum. (1.5.17) (sin fecha).

Los encargados de que se cumpliera lo legislado eran los obispos locales y los funcionarios imperiales.

Asimismo no podían formar parte de la milicia, ni ser honrados alguna dignidad, ni obtener ninguna administración pública, ni enseñar, ni ejercer la abogacía (1.5.18).

En contra de lo que aquí planteamos algunos investigadores piensan que es a raíz de las leyes de Justiniano cuando los samaritanos se rebelan para preservar sus creencias y sus sinagogas, pero las leyes son casi con seguridad posteriores a esta rebelión, y quizás publicadas como represión o cuando menos contemporáneas de la rebelión y, por tanto, es difícil pensar que si Justiniano subió al trono a mediados del 527 y la rebelión se produjo en 529, y el Código fue promulgado en 534, las leyes sean posteriores a la rebelión, y como decimos, posiblemente consecuencia de ella[20].

No obstante una ley de Justino, sin fecha, pero anterior lógicamente al 529 menciona a los samaritanos junto con los judíos y otros herejes, pero en un tono moderado, que no es ni mucho menos el que adoptará Justiniano.

En la ley de Justino se habla de no poder acceder a las milicias y permanecer de cohortales (1.5.12).

A partir del 551 la postura de Justiniano variará dando un vuelco total anulando la legislación represiva que hizo en sus primeros años (Nov. CXXIX).

5. LOS JUDÍOS

Distinta es la postura del emperador en relación a los Judíos, a pesar de formar parte éstos de una minoría religiosa encuadrada dentro de la heterodoxia.

El título 9 del libro 1: *De iudaeis et coelicolis* se refiere a los judíos y celícolas, aunque en el título 5 aparezcan algunas alusiones a los judíos por aquello de la no ortodoxia.

---

19 Malalas, *Chronographia*, 18.35.

20 GEROSTERGIOS, Asterios: *Justinian* op. cit. p. 80 piensa que los samaritanos se rebelan como consecuencia de la legislación represiva sobre sus creencias, medida plasmada sobre todo en la destrucción de sus sinagogas.

G.E.M. DE STE CROIX en *La lucha de clases en el mundo griego antiguo*, ed. española, Barcelona 1988, p. 752, nota 39 dice también a este respecto: «La persecución de los samaritanos de Palestina a partir de 527 y que culminó con el edicto en el que se ordenaba la destrucción de sus sinagogas, los llevó a levantarse en una fiera rebelión en 529 que fue aplastada con la matanza y esclavización de grandes contingentes de samaritanos».

En sus esfuerzos por cristianizar a todos los súbditos de su imperio era imposible no entrar en confrontación con los judíos, pero en contra de lo que llevamos visto hasta ahora, la situación de éstos permaneció como en el pasado: Justiniano reconoció los derechos que los Judíos habían ido adquiriendo a lo largo del Imperio Romano y que en su mayor parte parte habían garantizado los anteriores emperadores.

Sus sinagogas, al contrario que las de los samaritanos, fueron consideradas lugar de culto y aunque no se permitía construir nuevas, al menos si reconstruir las antiguas: *Illud etiam pari consideratione rationis arguentes praecimus, ne qua Iudaica synagoga in novam fabricam surgat, fulciendi veteres permissa licentia, quae ruinam minantur* (1.9.18.1).

En el caso de que se hubiese construido la sinagoga, ésta pasaría a poder de los cristianos como su iglesia; y si se hubiesen comenzado las obras, pero no con el propósito de su reparación, el promotor debería ser castigado con la suma de 50 libras de oro: ... *vel si synagogam extruxerit, compendio catholicae ecclesiae noverit se laborasse... et qui synagogae fabricam coeperit non studio reparandi, cum damno quinquaginta librarum auri fraudetur ausibus suis.* (1.9.18.2).

Por contra las sinagogas, como lugar de práctica religiosa, no debían tenerse como albergue: *In synagogam Iudaicae legis veluti hospitii merito irruentes iuveas emigrare, quos privatorum domus non religionum, loca habitationum merito convenit attingere* (1.9.3).

Las sinagogas como lugar de culto judío eran consentidas y protegidas por el emperador.

En cuanto a la circuncisión está prohibido practicarla con cristianos, pero si se permitiría entre ellos: *Iudaei et bonorum proscriptione et perpetuo exilio damnabuntur, si nostrae fidei hominem circuncidisse eos, vel circumcidendum mandasse constiterit* (1.9.16).

También mantenían cierta independencia en lo relativo a los asuntos judiciales. En algunos casos las decisiones de las cortes judías respecto a asuntos que concernieran sólo a hombres de su religión tenían validez. Esto se realizaba en el caso de que alguno de ellos hubiese querido, mediante pacto común, litigar únicamente en negocio civil *ad similitudinem arbitrorum apud Iudaeos*, de tal manera que el derecho público no les vedaba esta posibilidad (1.9.8).

Pero en las causas que concernían *quae tam ad superstitionem eorum, quam ad forum et leges ac iura pertinent* los judíos que vivieran bajo el derecho común de los romanos debian comparecer en los tribunales según el uso general, siempre bajo las leyes romanas (1.9.8).

Ahora bien, en el caso de que la contienda civil enfrentará a un judío con un cristiano *nom a senioribus Iudaeorum, sed ab ordinariis iudicibus dirimatur* (1.9.15).

Nadie tenía derecho a forzar a un judío a trabajar en sábado o cualquier otra fiesta judía: *Iudaeus die suo feriato sive festo functiones corporales sive angarias non sustineat* (1.9.2).

Otra ley muy interesante es 1.9.13 en el sentido de que ha sido interpolada y por tanto conservando parte de legislación anterior ha venido a ser corregida por los compiladores justinianeos:

*Impp. Honorius et Theodosius AA. Iohanni pp.- Die sabbato ac reliquis subtempore, quo Iudaei cultus suis reverentiam servant, neminem aut facere aliquid aut ulla ex parte conveniri debere praecipimus * ita tamem, ut nec illis detur licentia eodem die Christianos orthodoxos convenire, ne Christiani forte ex interpellatione Iudaeorum ab officialibus praefatis diebus aliquam sustinant molestiam *[21] cum fiscalibus commodis et litigiis privatorum constant reliquos dies posse sufficere.*

21 Lo que está entre asteriscos es lo que ha sido añadido, por los compiladores justinianos, a la ley original.

D. VII k. Aug. Ravennae Honorio VIIII et Theodosio V AA. conss. (412)

Decimos que es una ley interesante porque en su versión antigua favorecía la celebración de las fiestas judías, pero en época de Justiniano se trata de evitar que los judíos molesten a los cristianos en estas fechas, en definitiva se trata de llevar la ley a las últimas consecuencias, es decir, si los judíos han logrado de las autoridades imperiales el mantenimiento de sus festividades lo lógico es que ellos, los primeros, cumplan con sus deberes religiosos y se abstengan de cualquier tipo de negocio en estos días. Ciertamente esta prohibición hecha a los judíos de citar a los cristianos ortodoxos en la corte de justicia no puede ser considerado como un acto contra los judíos observantes; más bien, al contrario, se puede explicar esta actitud de Justiniano en el sentido de que si el último día para citar a un cristiano a un tribunal terminaba en sábado, el judío podía citarlo perfectamente al lunes siguiente.

Así se puede inteerpretar la defensa de Justiniano como expresión de la voluntad de hacer respectar las reglas de la reciprocidad (D. 2.2.1 pr.).

El emperador se siente autorizado a intervenir en la vida religiosa de los judíos, por supuesto como autoridad política, como también se puede constatar en la Nov. 146 *De Hebraeis.*

Por otra parte, si bien sus fiestas son permitidas, aquéllas que por una razón u otra entran en conflicto con las creencias cristianas son prohibidas, es el caso de una fiesta judía en la que se quema la estatua de Amman[22]: *Iudaeos quodam festivitatis suae solemni, Aman, ad poenae quondan recordationem incendere, et sanctae crucis assimulatam speciem in contemtum Christianae fidei sacrilega mente exurere, provinciarum rectores prohibeant, ne locis suis fidei nostrae signum immisceant, sed ritus suos citra contemtum Christianae legis retineant, amissuri sine dubio permissa hactenus, nisi ab illicitis temperaverint* (1.9.11).

Justiniano incorpora como vemos esta ley de Teodosio II y Honorio a su propio Código.

Se puede pensar que su inclusión se debe a que el emperador quiere proteger cualquier tipo de provocación que pueda ser interpretado como una afrenta a la religión oficial[23].

Aunque por otro lado es posible que no fuera más que una intervención del emperador limitando la libertad religiosa de los judíos no por ir contra ellos, como tales, sino desde el punto de vista de que quemaban el símbolo más sagrado de la religión cristiana.

La sacralizacion de la cruz es total en esta época y su importancia en el Código viene dada porque los compiladores han hecho un título con una sola ley (1.8) *Nemini licere signum salvatoris Christi humi vel in silice, vel in marmore aut insculpere, aut pingere.*

Se prohíbe que el signo de la cruz sea puesto en la tierra para así evitar que sea pisado (1.8.1).

En esta situación de permitir, pero a la vez vigilar todas sus manifestaciones religiosas se encuentra una ley que es un magnífico exponente de esto mismo que decimos (1.9.14):

Impp. Honorius et Theodosius AA. Philippo pp. per Illyricum.- Nullus tanquam Iudaeus, sit innocens, obteratur, nec expositum eum ad contumeliam religio qualiscumque perficiat; non passim eorum sinagogae vel habitacula concrementur, vel perpera, sine ulla ratione laedantur, quum alioquin, etiam si sit aliquis sceleribus implicitus, idcirco tamen iudiciorum vigor iurisque publici tutela videtur in medio constituta, ne quisquam sibi ipsi permittere valeat ultionem. Sed ut in hoc personis Iudaeorum volumus esse provisum, ita illud quoque monendum esse

---

22 Sobre esta fiesta Cf. MORDECHAI RABELLO, Alfredo: «L'observance des fetes juives» *ANRW* II 21.2 pp. 1.307-1.309.

23 MORDECHAI RABELLO: *Op. cit.*, p. 1.309.

consemus, ne Iudaei forsitan insolescant, elatique suis securitate quicquam praecipites in Christiananm reverantiam ultionis admittant.

Dat. VIII. Id. Aug. Constantinop. Honorio IX. et Theodosio V. AA. Conss. (412)

Ninguna persona ajena a los judíos podía señalar precios cuando pusieran en venta sus pertenencias, de tal manera que los gobernadores de las provincias debían velar para que no hubiese un tasador no judío para las mercancías judías, debiendo ser castigado con la pena de muerte *supplicio coercere*, el no judío que tomara ese cargo (1.9.9).

En cuanto a los testamentos conservamos una ley (1.9.17) en la que posiblemente una matrona romana legó todos sus bienes a la universalidad de los judíos de la ciudad de Antioquía sin ningun problema por parte de las autoridades.

El pago de los impuestos de las sinagogas que eran recaudados por los primados de los judíos y debían ser entregados al *comes sacrarum largitionum* (1.9.17).

Aunque como llevamos visto hasta ahora Justiniano renovó muchísimas leyes que eran favorables a los judíos, también renovó leyes que no eran tan favorables.

En su legislación encontramos muy a menudo que la terminología empleada coloca a los judíos junto a los herejes, samaritanos, paganos, etc. (como ejemplo: 1.5.12; 1.5.13; 1.10.2).

El proselitismo de su religión estaba prohibido y si se atrevían a llevar a su religión a un cristiano la pena era la confiscación de los bienes y la muerte *sanguinis poena*, mientras que si el convertido no era cristiano el castigo era la proscripción de los bienes (1.9.18).

También en este mismo sentido eran severas las medidas contra los que no permitían la conversión de judíos al cristianismo, severidad hasta cierto punto lógica si pensamos que el castigo de los judíos para los conversos al cristianismo era la lapidación (1.9.3):

Imp. Constantinus A. ad Evagrium P.P.- Iudaeis et maioribus eorum et patriarchis volumus intimari, quod, si quis post hanc legem aliquem, qui eorum feralem fugerit sectam, et ad Dei cultum respexerit, saxis aut alio furoris genere, quod nunc fieri cognovimus, ausus fuerit attentare, mox flammis dedendus est, et cum omnibus suis participibus concremandus.

Dat. XV. Kal. Novemb. Mursillo, Constantino A. IV. et Licinio IV. Conss. (315)

Los matrimonios entre judíos y cristianos estaban prohibidos, teniendo tal crimen la consideración de *adulterium* (1.9.6).

Manteniéndose con los judíos las prohibiciones establecidas para los no ortodoxos, no podían tener cargos públicos (1.9.19-18): *Hac victura in omne aevum lege sancimus, neminem Iudaeorum, quibus omnes administrationes et dignitates interdictae sunt, nec defensoris civitatis fungi saltem officio, nec patris honorem arripere concedimus, ne adquisiti sibi officii auctoritate muniti, adversus Christianos et ipsos plerumque sacrae religionis antistites, veluti insultantes fidei nostrae, iudicandi vel pronuntiandi quamlibet habeant potestatem.*

Pero se mantiene la lógica excepción relativa a los curiales.

Respecto a este punto conservamos dos leyes, la primera que anula la inmunidad de los judíos respecto a las cargas curiales (1.9.5) y una segunda en la que se dice que los judíos que están sujetos a la curia deben permanecer en ella (1.9.10).

Dentro de este apartado de las leyes referidas a los judíos haremos mención de otro título del CJ., el número 10 relativo a la prohibición de tener esclavos cristianos los judíos, herejes y paganos: *Ne Christianum mancipium haereticus, vel paganus, vel Iudaeus habeat vel possideat, vel circuncidat,* (en el CTh. sin embargo el título está referido sólo a los judíos y a su no circuncisión).

Los judíos y, en general, los no cristianos tienen la prohibición de poseer esclavos cristianos.

En el caso de que tuvieran algún esclavo éste se haría libre y el dueño pagaría una multa de 30 libras de oro (1.11.2).

Como ya hemos visto anteriormente en el caso de circuncisión, y por tanto conversión, de un esclavo fuese cristiano o no, se le concede libertad al esclavo siendo el dueño condenado a muerte, *capitali sententia puniatur* (1.11.1).

Para concluir con este apartado mencionaremos que el título 5 del libro 1 se refiere a judíos y celícolas sin embargo en el CJ. sólo tenemos una ley que haga referencia a éstos últimos y además de manera un tanto confusa. Nuestra intención al referirnos a ellos es mostrar de nuevo como la cosmovisión religiosa de Justiniano se encuentra dividida en ortodoxos frente a herejes, siendo lo de menos que estos sean judíos, samaritanos, paganos o celícolas.

Así en el caso de estos últimos es curioso observar que apenas conocen nada sobre ellos pero la reacción de la autoridad político-religiosa es ir contra el grupo considerándolo *novum crimen superstitionis* y si no se convirtieren al culto de Dios y a la veneración cristiana también habrán de ser castigados con las mismas leyes de los herejes, para concluir diciendo *certum enim est, quidquid a fide Christianorum discrepat, legi Christianae esse contrarium* (1.9.12).

6. LOS PAGANOS

En el Código encontramos algunas leyes que Justiniano promulga en los primeros años de su reinado contra este grupo.

Pero además hay tres interpolaciones, por otra parte muy lógicas, que corrigen tres graves errores cometidos por los compiladores de Teodosio II. Se trata de suprimir todo lo que pueda sonar a culto pagano[24].

En las siguientes leyes los compiladores justinianeos interpolan los textos cristianizándolos claramente:

1) CTh. 7.20.2 —*dii te nobis servent*— = CJ. 12.46.1 —*deus te nobis servet*—.

2) CTh. 9.17.4 —*aedificia manium*— = CJ. 9.14.9 —*sepulchra*—.

3) CTh. 9.17.5 —*manium vindice*— = CJ. 9.19.5 —*sacrilegii*—.

Justiniano al igual que con las restantes minorías religiosas renueva las leyes que contra los paganos habían redactado sus predecesores: *Omnibus poenis, quae a retro principibus paganorum errori denuntiatae sunt, et ad orthodoxam fidem firmandam introductae, validis et firmis in perpetuum futuris, et ex hac quoque pia legislatione servatis* (1.11.10).

Asimismo nuevas leyes fueron publicadas por el emperador, el cual ordena que sean sus magistrados y los obispos los que inquieran legalmente sobre los paganos (1.11.9): *Iubemus, nostros magistratus, tam in hac regia urbe quam in provinciis, omnem curam gerere, ut, tam*

---

24 GAUDEMET, J.: en *La formation du Droit séculier et du droit de L'Eglise au IV et V siècles.* Paris, 1.957 p. 191 nota 3 dice sobre este tema: «Si l'on trouve au C. Th. deux constitutions de Julien hostiles au Christianisme (13.3.5 = CJ. 10.53.7; 17 juin 362 sur l'enseignement et 9.17.5, 12 février 363, sur les funérailles), c'est que ni l'une ni l'autre ne désignent expressément les chrétiens. Ce n'est que par les lettres de Julien (Ep. 61 et 136) et par les historiens (Ammien Marcellin, 22,10,7) que l'esprit et la portée réelle de ces textes apparaissent».

Nosotros opinamos que las leyes tal y como están situadas dentro del contexto de la obra legal, en absoluto reflejan espíritu pagano o contrario al cristianismo y los compiladores no han tenido porqué interpolarlas o suprimirlas. Posiblemente si se buscase el contexto fuera del Corpus de otras muchas leyes de emperadores anteriores a Constantino, éstas responderían a influencias del modo de vida pagano. Pero ese no es el asunto.

per se quam per religiosissimos episcopos de his certiores facti, omnes paganae superstitionis impietates legitime perquirant, ut ne committantur et commissae puniantur.

Este severo control pretendía evitar los rituales paganos, siendo condenados los violadores de estas leyes (1.11.10): *Quum quidam reperti sunt, qui impiorum et sceleratorum paganorum errore imbuti, ea faciunt, quae ad iustam iram movent clementem Deum, ne ea quidem, quae ad hos pertinent, inordinata relinquere sustinuimus, sed compertum habentes, eos deserta veri et unius Dei adoratione simulacris insano errore sacrificia obtulisse, et solemnitates omni impietate plenas celebrasse.*

En esta misma ley, como hemos visto en el texto anterior, se refiere a los paganos como aquéllos que se dedican a la celebración de sacrificios y a la adoración de los ídolos.

Justino también se refiere a los paganos como aquéllos que tratan de introducir el culto de muchos dioses. ..., *ac de paganis, qui plurium Deorum cultum introducere conantur...* (1.5.12).

Todo lo que pudiera sonar a pagano estaba prohibido, así los sacrificios y los templos.

La legislación sobre este tema incluye antiguas leyes que ordenaban el cierre de los templos, como ésta del emperador Constancio: *Placuit omnibus locis atque urbibus universis claudi protinus templa, et accessu vetito omnibus licentiam delinquendi perditis abnegari.* (1.11.1).

Una ley posterior ordena que los templos paganos sean agregados a los bienes del emperador exceptuados los que fueron entregados a personas particulares así como los que fueron entregados a la iglesia cristiana (1.11.5).

Posteriormente se vuelve a incidir en que no se abran de nuevo los templos que ya han sido cerrados: *Nemo venerantis adorantisque animo delubra, quae olim iam clausa sunt, reseret. Absit a saeculo nostro, infandis exsecrandis simulacris honorem pristinum reddi, redimiri sertis templorum impios postes, profanos aris accendi ignes, adoleri in hisdem thura, victimas caedi, pateris vina libari, et religionis loco existimari sacrilegium.* (1.11.7).

Pero a la vez que se legisla para el cierre de los templos, lo que conllevó su abandono, en el caso de los que no hubiesen sido entregados a la Iglesia, y por lo tanto su destrucción, también se pretende conservar los ornamentos de estas obras públicas (1.11.3).

La práctica está totalmente prohibida. Los sacrificios o ritos profanos son perseguidos: *Volumus etiam cunctos sacrificiis abstinere* (1.11.1.1); *ne quis mortalium ita faciendi sacrificii sumat audaciam, ut inspectione iecoris extorumque praesagio vanae spem promissionis accipiat, vel, quod est deterius, futura sub execrabili consultatione cognoscat* (1.11.2); *sacrificia prohibemus* (1.11.3); *Ut profanos ritus iam salubri lege submovimus, ita festos conventus civium et communem omnium laetitiam non patimur submoveri. Unde absque ullo sacrificio atque ulla superstitione damnabili exhiberit populo voluptates secundum veterem consuetudinem* (1.11.4).

La legislación penal contra los practicantes de ritos paganos sigue en la línea de los herejes en general y aún si cabe más severa: *Quisquis autem contra hanc serenitatis nostrae sanctionem et contra interdicta sanctissimarum veterum constitutionum sacrificia exercere tentaverit, apud publicum iudicem reus tanti facinoris legitime accusetur, et convictus proscriptiones omniun bonorum suorum et ultimun suplicium subeat*; sufren también esta pena tanto sus cómplices como los ministros de los sacrificios *conscii etiam criminis ac ministri sacrificiorum eandem poenan, quae in illum fuerit irrogata, sustineant, ut hac legis nostrae desinant sacrificia interdicta celebrare;* la sanción penal se extendía a los funcionarios que hubieran desatendido el castigar este crimen debiendo pagar 50 libras de oro tanto el gobernador de la provincia como sus oficiales (1.11.7).

Por tanto el paganismo tiene la consideración de crimen público: *Nemo ea quae saepius*

paganae superstitionis hominibus interdicta sunt, audeat pertentare, sciens, quod crimem publicum committi, qui haec ausus fuerit perpetrare (1.11.8).

Si los ritos son desarrollados en una casa o predio y el dueño lo ha consentido los pierde, pasando al erario público, siendo despojado del grado militar o de la dignidad, si la tuviera, siendo además confiscados todos sus bienes, pero si fuesen privados o plebeyos después de ser torturados serían condenados perpetuamente a las minas (1.11.8).

También a los adivinos, augures y harúspices les amenaza acerbioris etenim imminebit supplicii cruciatus ei (1.11.2).

Igualmente sus derechos civiles son prácticamente nulos: ... *se neque ullius rei in imperio nostro fore participes, neque patrimonii mobilis vel immovilis possidendi licentiam habituros sed omnibus rebus ablatis in inopia relinquendos, et praeterea competentibus poenis subiiciendos* (1.11.10).

En el caso de que hubiesen hecho testamento o donación de sus bienes se invalidaba: *Nemini autem liceat vel testamento vel donatione relinquere vel dare aliquid personis vel locis ad sustentandam paganorum impietatem, etiamsi hoc specialiter voluntatis vel testamenti vel donationis verbis non comprehendatur, aliter autem cum veritate manifestari a iudicantibus possit. Quae autem ita relicta vel donata sunt, auferantur illis personis vel locis, quibus data vel relicta sunt; addicantur ea civitatibus, in quibus eiusmodi personae habitant, vel etiam sub quibus eiusmodi loca sita sunt, ita ut ad instar redituum civitatis erogentur* (1.11.9).

Sin embargo, las leyes eran más duras para aquéllos paganos que después de haber recibido el bautismo seguían practicando sus ritos que, para aquéllos que aún no habían sido bautizados: *in futurum autem praesente lege praedicimus omnibus, eos, qui Christiani facti et sanctum ac salutare baptisma quocunque tempore nacti sunt, si adhuc paganorum errori inhaerere videantur, ultimis suppliciis fore obnoxios. Qui autem nondum venerabile baptisma nacti sunt, eos decet sese manifestare, sive in hac regia urbe sive in provinciis habitent, et adire sanctissimas ecclesias una cum uxoribus et liberis et tota sua familia, et veran Christianorum fidem edoceri, sic autem edoctos, prorsus abiecto priore errore, salubre baptisma accipere* (1.11.10).

Si en el campo o en la ciudad apareciese un hombre de esta clase que no acudiera a la iglesia con su mujer y con sus hijos, el fisco reivindicaría sus bienes y sería sometido a las penas correspondientes, ordenando el emperador *ut liberi quoque eorum tenerae adhuc aetatis sine ulla frustratione salubre baptisma accipiant; illi vero, qui iam primam aetatem excesserunt, inesse debent sanctissimi ecclesii, ut divinos canones et divinas scripturas edoceantur, et sic veram poenitentiam haccipiant et errore pristino abiecto venerabile baptisma adispiscantur* (1.11.10).

Estas mismas disposiciones que Justiniano sanciona contra los «criminales paganos» las sanciona también contra los maniqueos y borboritas lo cual nos viene a confirmar una vez más la tesis mantenida a lo largo de este capítulo de que engloba dentro de un mismo grupo a todos los que están fuera de la ortodoxia.

Como hemos visto, algunos paganos que por razones de conveniencia se convertían al Cristianismo pero permanecían fieles a sus prácticas paganas, eran severamente castigados y en este sentido par evitar que el bautismo sólo fuese recibido por los padres de familia que pretextaban el tener algún cargo público para justificar la ausencia de la familia de la capital, Justiniano los obliga a que reciban el bautismo junto a sus esposas, sus hijos y todos los que pertenecen a su familia (1.11.10).

Una de las principales medidas adoptadas por el emperador para evitar la expansión de los

focos paganos fue la prohibición de que pudieran enseñar los maestros y filósofos de ideología pagana.

Las leyes de Justiniano prescriben severos castigos para aquellos paganos que tratan de proselitizar a los cristianos, prohibiéndoles impartir enseñanzas: *Omnem autem doctrinam ab iis, qui impiorum paganorum furore laborant, doceri prohibemus, ut ne hoc modo simulent, se eos, qui misera sorte ad ipsos veniant, erudire, sed revera animos erudiendorum corrumpant, neque magis aliquid annonae ex publico percipiant, non habentes licentiam, ne ex divinis quidem rescriptis vel pragmaticis sanctionibus eiusmodi ius sibi vindicandi* (1.11.10).

En íntima relación con este último párrafo de la ley que estamos comentando hemos de citar un hecho que ya muchos investigadores han puesto en relación con él: la clausura de la escuela de Atenas en el año 529 d.C.[25].

Efectivamente, en el año 529 Justiniano cierra la escuela de filosofía de Atenas que había sido fundada en los tiempos de Platón y Aristóteles.

Respecto a este hecho Juan Malalas nos indica que durante el consulado de Decio, el propio emperador envió una orden a Atenas por la que nadie podía enseñar filosofía o interpretar la ley allí[26].

Esta noticia es conectada por la mayor parte de los historiadores con la prohibición de enseñar que aparece en 1.11.10, así como en un prefacio del Digesto en el que se dice que la ley sólo podría ser interpretada en Constantinopla, Roma y Beirut[27].

También hay historiadores que piensan que Justiniano no tuvo nada que ver en el cierre de la Academia. Bury piensa que Justiniano no cerró directamente la academia, sino que al obligar a los profesores a aceptar el bautismo o exiliarse aceptaron esto último[28].

K. Krumbacher opina que lo que realmente cerró la academia fue la falta de recursos financieros[29].

Tony Honoré opina que nada en CJ. 1.11.10.2 justifica la clausura de la escuela de Atenas, y se pregunta si en verdad fue cerrada. Alan Cameron responde que no[30].

Hay que tener en cuenta el rango social de las víctimas de la persecución del año 529, que se hizo contra herejes y paganos en general. Malalas sin dar fecha concreta cita nombres de personajes muy importantes calificándola de «persecución grave»; cita a Macedonio, Asclepio-

---

25 A pesar de la numerosa bibliografía sobre el tema los investigadores aún no se han puesto de acuerdo sobre la causa efectiva y final del cierre de la escuela. Entre la bibliografía destacamos los siguientes trabajos: FERNÁNDEZ, Gonzalo: «Justiniano y la clausura de la escuela de Atenas» *Erytheia* 2.2 1983, pp. 24-30. Del mismo autor otro artículo con referencias a este problema «La escuela filosófica de Alejandría ante la crisis del año 529» *Erytheia*, 8.2, 1987, pp. 203-207. FRANTZ, Alison: «Pagan philosophers in Christian Athens» *Proc. am. Philosophical Society* 119, 1975, pp. 29-38. CAMERON, Alan: «The last days of the Academy at Athens» *Proceedins of the Cambridge Philological Society* 15, pp. 7-29.

26 Malalas, Chronographia, 18.47.

27 Digesta, Vol. I, KRÜGER, p. 13.

28 BURY, J. B.: *A History of the Later Roman Empire, from the Death of Theodosius I, to the Death of Justinian*, Vol. II, New York, 1958, pp. 369-370: «We do not know wxactly what happened in A.D. 529. We may suppose that the teachers were warned that unless they were baptized and publicly embraced Christianity, they would no longer be permited to teach; and that when they refused, the property of the Schools was confiscated and their means of livelihood withdrawn».

29 KRUMBACHER, K.: *Geschichte der byzantinischen Literatur von Justinian bis zum Ende des oströmischen Reiches (527-1453)*, München, 1897; reprinted, 2 vols., N. York, 1958, p. 20.

30 HONORE, T.: *Tribonian, Op. cit.*, p. 46, nota 58; CAMERON, Alan: *Op. cit.*

doto, al *quaestor* Tomás y Focas[31]. Teofanes en su Chronographia sitúa la persecución en el año 529 y añade a los mencionados por Malalas a Pegaso y sus hijos, aclara que Focas era patricio (el más alto cargo honorífico en la época de Justiniano), indicando además que Macedonio y Asclepiodoto habían sido anteriormente refendario y prefecto, respectivamente[32].

En Constantinopla, Gonzalo Fernández piensa que, en época de Justiniano, existía en su corte el mismo influjo de la filosofía pagana al que se refiere Juan Malalas en tiempo de León I. Es posible en este sentido que el emperador pensara que prohibiendo la docencia a los filósofos paganos evitaría la influencia en los elevados estratos de la sociedad de Constantinopla de la filosofía pagana. Para ello y a fin de lograrlo según este autor «el medio más idóneo estribaba en la clausura de Atenas»[33].

Las leyes de Justiniano contra los paganos eran, como hemos visto, estrictas. Otra cuestión es si fueron aplicadas absolutamente o no. Según los autores contemporáneos, Juan Malalas, Juan de Efeso, Evagrio, Procopio etc., el emperador intentó la conversión de los paganos por diversos medios y en el caso de que éstos rehusaran, las penas definidas por las leyes serían aplicadas.

No obstante Procopio y Evagrio señalan también otro medio para convertir los paganos al cristianismo que era distribuir dinero entre ellos[34].

En resumen, y como conclusión, diremos que las leyes contra los herejes y paganos fueron frecuentemente renovadas. En 528 o a principios de 529 hay sucesivas purgas contra las prácticas paganas y los altos cargos paganos, incluyendo los profesores públicos. En su purga, realizada antes de la publicación del primer Código, efectuó dos fases.

Primero, ordenó una investigación de las prácticas paganas por oficiales (CJ, 1.11.9, sin fecha, magistrados y obispos que debían investigarlas; legados invalidados para los convictos de paganismo; confirmación de la legislación anterior sobre los paganos). Para los que realizaban estas prácticas la pena era la muerte.

En segundo lugar, reforzó las leyes contra los no creyentes estableciendo que ni los herejes ni los paganos podían ostentar cargos públicos, o recibir bienes por herencias (CJ. 1.11.10, sin fecha, pena de muerte para los relapsos, los no bautizados excluidos de los oficios públicos y de poseer bienes, a menos que ellos y sus familiares aceptasen la fe ortodoxa; los paganos no podían enseñar ni recibir un salario público; pena de muerte para los practicantes de sacrificios paganos; los que se hacían ortodoxos sin sus familias, perdían sus bienes y los oficios públicos).

En definitiva debe distinguirse entre creencias filosóficas no cristianas y prácticas paganas.
Bajo la política de 529 y años posteriores, las prácticas conllevaban la pena de muerte.
Las creencias, si no se renunciaba a ellas tras un cierto tiempo, la pérdida de los bienes.
La reversión al paganismo y la apostasía eran castigadas con la pena máxima.

7. REFLEXIONES FINALES

La cuestión principal sería la siguiente: ¿hasta qué punto correspondía el Código a las exigencias de la época, y en qué medida?

31 Malalas, *Chronographia*, 18.42.
32 Citado en HONORE, T.: *Op. cit.*, pp. 46 y 47.
33 FERNÁNDEZ, G.: art. cit., *Gerion*, p. 178.
34 PROCOPIO: *Historia de las guerras*, 2.1; EVAGLIOS: *Historia eclesiástica*, 4.

Así el problema debía estudiarse ateniéndose a las condiciones generales de la vida y las mentalidades del siglo VI, a las cuales forzosamente el Código hubo de ser adaptado. Las influencias helénicas, orientales se mezclaron junto con la tradición clásica en la revisión del nuevo Código.

Igualmente el cristianismo ejerció su influjo sobre la obra de los compiladores.

La figura de Justiniano empezó a ser revisada a principios de siglo. Biondo Biondi en su lucha por defender el espíritu católico ortodoxo del emperador frente a los que lo acusaban de cesaropapismo publica en las citadas actas del Congressus de 1934, «Religione e diritto canonico nella legislazione di Giustiniano». Dos años más tarde, en 1936, publica su famoso *Giustiniano Primo, principe e legislatore cattolico.* Y ya casi dos décadas después publica su obra más completa y extensa *Diritto romano cristiano,* 3 vols., Milán 1951-52. Esta obra ha servido de guía prácticamente para todos los que han querido investigar en el mundo justinianeo independientemente de su condición de juristas o historiadores. Pero si bien fue una aportación fundamental al conocimiento de la época su misma «intransigencia» en el hecho de ver la influencia del espíritu o de la ética cristiana en prácticamente todas las manifestaciones del Código hace que sus planteamientos deban ser revisados. Y en parte ese ha sido nuestro cometido[35].

Antes de ser ampliamente aceptadas las tesis de Biondi en el mundo científico hubo una pequeña pugna entre romanistas a favor de la influencia del cristianismo en el derecho de Justiniano y otros que ponían límites a esta influencia. Troplong y Riccobono asimilaban diversos conceptos que se atribuían en las interpolaciones conocidas a la influencia cristiana.

La doctrina opuesta tenía como única cabeza visible a G. Baviera que en «Concetto e limiti dell'influenza del cristianesimo sul diritto romano» *Etudes offertes à P. Fr. Girard,* I 1912 rehusa explicar estos conceptos introducidos por las interpolaciones a causa del cristianismo, atribuyendo los cambios más bien a factores psicológicos que a la religión. En «La Codificazione Giustinianea e il cristianesimo» *Atti del Congresso di Verona* 27-28-29 IX 1948, tomo II, p. 126 dice: «...ma nel campo dei veri e propri rapporti patrimoniali e istituti sociali, che costituiscono la materia del diritto privato, l'influenza dell'etica cristiana fu nulla o cuasi nulla... Concludendo. Nella codificazione giustinianea penetrarono alcuni principi meramente religiosi e dottrinali del Cristianesimo: nessuna —o cuasi— delle sue specifiche dottrine etiche».

Ésta es la postura de Baviera tanto o más intransigente que la de Biondi y que prácticamente no obtuvo ningún eco.

En las relaciones entre Justiniano y la Iglesia en general, y Justiniano y el Papado en particular se han vertido multitud de opiniones: se trata de la vieja cuestión del *cesaropapismo* del emperador. No tratamos aquí de tomar posición en la vieja polémica a favor o en contra de este problema historiográfico. Ya L. Wenger presentaba esta cuestión como insoluble si no se aquilataba previamente el valor que a la expresión «cesaropapismo» se le debía dar[36].

Biondo Biondi, cabeza visible de los contrarios a atribuir la tendencia cesaropapista al emperador, dice a propósito de ésto que es «un'aperta falsificazione storica»[37].

---

35 En España desgraciadamente pocos han sido los autores que han tratado el tema. Podemos citar con las debidas reservas dos libros publicados tras la guerra civil española y cuya temática nacionalista y reivindicativa no deja de ser sospechosa: en 1940 Eduardo AUNOS publica *Justiniano el Grande* recordándonos en muchos fragmentos del libro la figura del vencedor de la Guerra Civil española. Asimismo MARTÍN, I.: «Los principios orientadores de la compilación justinianea» *Anales de la Universidad de Murcia* 1944-45 siguiendo en todo momento los planteamientos de Biondi.

36 WENGER, L.: *Canon in den römischen Rechtsquellen und in den Papyri. Eine Wörtstudie,* Viena 1942. p. 89.

37 Para BIONDI, B.: *Giustiniano primo op. cit.,* p. 84.

La misma opinión que Biondi tienen Alivizatos, Kaden y Gerostergios. Por el contrario, autores como Schwartz, Stein, Ostrogorsky, Stephanides, Amantos, Ensslin..., admiten el cesaropapismo como fórmula de gobierno del emperador. A. Knecht considera que la política eclesiástica justinianea fue inspirada por un espíritu cesaropapista[38]. H. Gelzer es aún más radical en adjudicar este espíritu a la política eclesiástica del emperador, llegando a tildarle de «califa cristiano»[39].

Sin entrar por tanto en la vieja polémica, de todas maneras hay una cosa bien clara. Por encima de todo emerge la figura sagrada del emperador, por encima incluso de los más altos estamentos eclesiásticos a los que pretende subyugar bajo su poder. Aun así en diversos momentos legislativos la letra de la ley muestra el respeto y la veneración del emperador hacia la Iglesia y sus directores espirituales, pero no es más que pura apariencia, Justiniano se siente por encima del Papa y esto queda demostrado por los acontecimientos históricos suficientemente conocidos como las medidas de fuerza establecidas, que llegaron incluso al secuestro del Papa, dentro de las luchas de la controversia monofisita.

El emperador se hallaba totalmente preparado para mostrar un ceño intimidatorio a cualquier Papa que no cooperara con sus esquemas eclesiásticos[40].

Los privilegios de la Iglesia y de sus estamentos en la legislación justinianea se consolidan, puesto que el emperador necesita su fuerza y su unidad para llevar a cabo su gran empresa.

El Código de Justiniano podría ser definido como el producto más característico de la política imperial de la primera mitad del siglo VI, a la vez que como la obra más propia del emperador Justiniano.

Sus leyes son la expresión del espíritu y de las tendencias de su época, hallándose en estrechísima relación con las ideas, objetivos y fines de la sociedad en la cual se iban a aplicar sus preceptos. El criterio dominante lo proporcionaría la cosmología cristiana. Así, será el iniciador de una situación que culminará a finales del siglo VI, en la que el mundo mediterráneo llega a convertirse en una entidad totalmente cristiana.

Las cosmovisiones tuvieron un papel crucial en la redacción del Código. Las dimensiones transcendentales de éstas son recogidas en sus distintas partes, pero fundamentalmente en el Libro I, en el cual se encuentra la base de todo el fundamento jurídico sobre el que se asienta la obra de gobierno en general, y la legislación en particular, surgiendo de aquí la concepción teocrática del emperador, cuyo papel provindencial y mesiánico será la base de todo el texto.

Precisamente su situación ya nos informa de algo que Justiniano desarrollará ampliamente en las fuentes del derecho, Dios es la primera fuente de todo el Derecho, que en la tierra es transmitido a través de su representante, el emperador.

En este libro primero se trata de instruir a los súditos acerca de la fe, a través de la ley, siendo un deber del estado velar por la fe ortodoxa, y para los ciudadanos será un deber jurídico seguir la verdadera fe, reprimiendo las doctrinas contrarias a la Iglesia ortodoxa.

Es la perfecta relación entre derecho y fe la que nos muestran los primeros títulos del libro primero.

La concepción religiosa del espacio iniciada ahora y que tendrá vigencia a lo largo de la Edad Media se expresaba en la partición del mundo en dos mitades, por un lado los cristianos ortodoxos y por el otro los herejes.

---

38 KNECHT, A.: *Die Religions-politik Kaiser Justinians I*, Würzburg, 1896, p. 76.

39 GELZER, H.: *Das Verhältnis von Kirche und Staat in Byzanz*, Leipzig, 1907, p. 13.

40 BROWN, P. *El mundo...* op. cit. p. 161.

Cristianismo y aculturación en tiempos del Imperio Romano, **Antig. crist. (Murcia) VII, 1990**

OBISPO, COMUNIDAD Y ORGANIZACIÓN SOCIAL: EL CASO DE LA *VITA EMILIANI*

MANUEL LÓPEZ CAMPUZANO

SUMMARY

This article analyses how the function of a Christian cultural center, concretely that of Aemilianus, acted as a factor of social aglutination using the social function of redistribution in areas where the native pagan communities were still latent and contributing in this way to an aculturation process *versus* conversion.

Clásicas y más recientes investigaciones sobre la religiosidad hispana durante la época visigoda, han dedicado una atención especial al amplio marco del concepto *popular religion* y su alcance dentro de lo que podríamos denominar como devociones populares [1]. Este interés, ha venido dado en relación a una serie de consideraciones de carácter cultural insertas en las pervivencias populares indígenas en el seno de una sociedad que empezaba a regular y aceptar la eficacia del culto cristiano. Desde este punto de vista, tal aproximación, ha requerido una detallada valoración del papel desempeñado por algunos textos hagiográficos como *informadores* de aspectos sociales y religiosos, expuestos de una forma más narrativa que lo pudieran hacer unas más sucintas resoluciones conciliares. Esto ha supuesto englobar el conjunto de estas tradicionales *vitae* dentro del concepto expresado anteriormente, llegando a ser vívidas puestas

1 Una clásica visión general mostrando un acertado uso de las resoluciones conciliares, puede verse en el siempre útil libro de MACKENNA, S.: *Paganism an Pagan survivals in Spain up to the Visigothic Kingdom*, Whasington D.C., 1938; Una aproximación teniendo como marco comparativo el área circumpirenaica de la Septimania gala, puede consultarse en DELARUELLE, E.: «La vie religieuse populaire en Septimanie pendant l'epoque wisigothique», en *Anales Toledanos III, Estudios sobre la España visigoda*, Toledo, 1971, pp. 3-32; un más reciente estudio realizado con mucho acierto, es el de HILLGART, J. N.: «Popular Religion in visigothic Spain», en *Visigothic Spain: New Approaches*; JAMES, E. (edi.), Oxford, 1980, pp. 3-61.

en escena de procesos de *conversión* de comunidades aún paganas. A pesar de su escasa, aunque sustancial, difusión dentro de la sociedad hispano-romana, su trascendencia ha llevado a algunos especialistas como Hillgart, a establecer un criterio de diferenciación. La base de tal criterio responde principalmente, a marcos geográficos que respondieron desigualmente al proceso de romanización; es decir, habría una distinción entre aquellos textos hagiográficos pertenecientes a una *Hispania* urbana y romanizada, como las *Vitae Patrum Emeritensium* (s. VI d. C.), y las *vitae* de confección más tardía (s. VII d. C.), pertenecientes a áreas rurales de menor grado de romanización, como la *Vita Emiliani* y la *vita* de Valerio del Bierzo [2]. Sin embargo, con toda su acertada apreciación, semejante distinción debería ser matizada precisamente, en estrecha relación a su propia plasmación escrita y su posterior grado de difusión y aceptación, referente a su primordial cometido que sería el de crear un centro de culto cristiano bajo el *praesidio* de un santo patrón. Pues, efectivamente, en el caso de la *Vita Emiliani*, si podemos decir que su culto original pertenece a una pequeña congregación de carácter monástico en torno al *oratorio* donde yacían los restos del santo, ubicado en un medio de alcance rural, pero la redacción de la obra por el obispo Braulio (631-651) desde su sede de *Caesaraugusta*, responde a una ideología urbana que más adelante explicaremos. Por otra parte, una diferenciación entre rural y urbano, no explicaría realmente la función de un culto cristiano, especialmente en ciertas regiones de la *Tarraconensis* donde los núcleos tribales evolucionaron paralelamente a los intentos de control por parte de la administración visigoda [3]. Concretamente, en el Valle alto del Ebro, donde se desarrolló la acción de la *Vita Emiliani*, pequeños núcleos urbanos donde residían *honorati* y *possessores*, como los de Tarazona, Varea, Tricio, Briviesca y el episcopado de Calahorra, formaron un área durante el comienzo de la segunda mitad del siglo V d. C. —en la que incluimos la *villa* de Berceo desde la que *Emilianus* desempeñó su labor eclesiástica— que difícilmente podríamos denominar desurbanizada. Cuando Leovigildo accedió a esta región a finales del siglo VI d. C., la ubicación de sus *castella* en Amaya y *Victoriacum* separaban estas pequeñas ciudades del *saltus* vascónico [4]. Ciudades, que como nos cuenta la *Vita Emiliani* poseían su *senatus* local de *Cantabriae* formado por senadores de muy probable ascendencia desde la aristocracia indígena local [5].

---

2 HILLGART, J. N.: *op. cit.*, p. 35.

3 Para la pervivencia de los núcleos tribales ver, BARBERO, A. y VIGIL, M.: «La organización social de los cántabros y sus transformaciones en relación con los orígenes de la reconquista» en *Hispania Antiqua* I, 1971, pp. 197-232; sobre su evolución con respecto a la administración visigoda, véase el trabajo de los mismos autores «Sobre los orígenes sociales de la reconquista: cántabros y vascones desde fines del Imperio Romano hasta la invasión musulmana», en *Boletín de la Real Academia de la Historia* CLVI. II, 1965, pp. 271-339; en desacuerdo con estos autores con respecto a la total independencia de los vascones, ver BESGA MARROQUÍN, A.: *La situación política de los pueblos del norte de España en la época visigoda*, Bilbao, 1983, pp. 133 ff.; analizando los territorios vascónicos en relación con áreas vecinas en su evolución ante la administración visigoda, ver SAYAS BENGOECHEA, J. J.: «La búsqueda visigoda de la unidad territorial y el caso vascónico», pp. 204 ff., aquí, el autor matiza que el área circundante a la ciudad episcopal de Calahorra fue asimilada mutuamente, por godos y *honorati*, siguiendo diferentes derroteros que el área subpirenaica con Pamplona; en *Veleia* 5, 1988, pp. 189-206; un estudio sobre la identificación de los vascones, es el de COLLINS, R.: «The *vaccaei*, the *vaceti*, and the rise of Vasconia», en *Studia Histórica* VI, *Homenaje a M. Vigil II*, 1988, pp. 211-223.

4 *JOHANN. BICLARENSIS, Chron. Anno VIII iustini qui est leovigildi vi annus, 2; y Anno V tiberii qui est leovegildi XIII annus*, 3; Campos, J. (edi.), Madrid, 1960; ante las invasiones, los hispanos habitaban en *civitates* y *castella*, *Hydatius, Chron*, 49.

5 STROHEKER, K. F.: «Spanischen Senatorien der Spatromischen Zeit», en *Germanentum und Spatantike*, Zurich, 1965, pp. 82 ff.

Así pues creemos que estos sumarizados aspectos han de ser tenidos en cuenta a la hora de establecer un debate sobre formas de aculturación en un proceso de confrontación y asimilación al mismo tiempo, contenido en las expectativas socio-religiosas de cada comunidad. Nuestro cometido es precisamente intentar analizar la función de un culto cristiano, el de *Emiliani*, a través de esta dinámica que brevemente hemos ido exponiendo, y que tiene su mayor reflejo como culto de congregación *versus* organización social.

Sería importante señalar primeramente, que ante los ojos de la propia exposición de un escritor cristiano, tales expectativas vienen de alguna forma orientadas hacia una determinada eficacia de carácter sobrenatural. Pero el vocabulario que expresa el carácter congregacionista de los centros de culto asociados a un santo patrón, viene configurado como reflejo de las tradiciones comunitarias de origen pagano y de parte de las relaciones sociales que las rigen. Por ejemplo, un hispano originario del Valle alto del Ebro, escribía a principios del siglo V de. C. cómo una más eficiente alternativa frente a una tradición pagana propiciatoria de un buen ciclo agrícola, sería la encomendación por parte de los campesinos al *praesidio* de los patronos celestiales, *exultare libet patronis quorum praesidio fovemus omnes terrarum populi Pyrirenaerum* pues *hoc bonum salvator ipse quo fruamur praestitit martyrum cum membra nostro consecravit oppido, sospitant quae nunc colonos quos Hibeerus adluit* [6]. Lo que se desprende de esta sobrenatural encomendación es, además de una visión cultural encuadrable en el tradicional marco de la *Romanitas* de este área cincunpirenáica [7], el recurso lingüístico prestado desde una nomenclatura clásica legal de vínculos de relaciones personales [8].

El otro aspecto que caracterizaría una dinámica de congregación, hay que buscarlo en las exhortaciones de muchos hombres de Iglesia preocupados por originar un comportamiento deferente, por parte de algunas comunidades en vías de cristianización, hacia los centros de culto cristianos. Este esfuerzo se manifestaba en sus escritos independientemente de que el *locus* estuviera ubicado en un medio urbano o rural, y de que la *superstitio* fuera realmente a ser erradicada. Su atención principal residía en reunir a la congregación en los *loca santorum* y esperar de ella una atención especial a la liturgia que era ofertada allí [9]. Este sentido de *communitas* [10] era deseado para reforzar la propia eficacia del culto, y en su tradicional acepción, incluso un culto local dedicado a conmemorar el *martyrium* de sus santos *patroni*, podía a veces llegar a ser receptáculo de reuniones religiosas cuyos fieles venían más allá de la comunidad. Tempranas referencias nos llegan desde la misma *Tarraconensis*, concretamente desde la antigua *Calagurris* ubicada en el Valle alto del Ebro, y de las ciudades importantes de la parte oriental, como *Tarraco* y *Caesaraugusta* (Prudencio, *Peristephanon* Hym. I, 10; Hym. VI; Hym. IV).

La narración de la *vita* de un santo patrón, como podemos apreciar, intenta captar y difundir

---

6 *Prudentius, Peristephanon*, Hymn. VI, 145; Hymn. I, 115; Ortega, A. (edi.), Madrid, 1981; esta idea viene expresada en el *Contra Símaco* II, 970 ff.

7 FONTAINE, J.: «Romanité et hispanité dans la littèrature hispano-romaine des IV-V siècles», en *Assimilation et Résistence à la culture gréco-romaine dans le Monde Ancien, Travaux du VI Congrés International d'Etudes Classiques*, PIPPIDI, D. M. (edi.), Bucarés-París, 1976, pp. 109-115.

8 BROWN, P.: *The Cult of the Saints. Its Rise and Function in Latin Christianity*, Chicago Press, 1981, pp. 41 ff.

9 MARTÍN DE BRAGA: *De correctione rusticorum*, C. XVIII, 10-25; en *Iberians Fathers* I, BARLOW, C. W. (edi.): Wasington D. C., 1969; CESÁREO DE ARLÉS: *Sermones ad populum*, LV, 1-3; DELAGE, M. J. (edi.): Edits. du Cerf, París, 1971; *Jerónimo: De viris illustribus*, 106.

10 Tomo el concepto prestado de TURNER, V.: «Pilgrimages as Social Processes», en *Dramas, Fields and Metaphors. Symbolic Actions in Human Society*, p. 227, Cornell Univ. Press, New York, 1985, pp. 166-230.

al mismo tiempo la fama y prestigio necesarios para perpetuar el *locus* donde se veneran sus restos. No obstante, esta importante faceta sigue siendo tan sólo una parte de lo que sería un complejo proceso de *conversión*. La otra faz residiría en el establecimiento de un determinado centro de culto como espacios que a su vez, organizan socialmente dicho espacio. El caso de la *Vita Emiliani* presenta esta asociación compuesta por la atención del obispo Braulio, que responde a una relación compartida entre la restringida tradición oral de carácter local en torno al *Oratorium* del santo, ocurrida en la actual Rioja a finales del siglo VI d. C., y su reflejo *urbano*, con la posterior ubicación de una basílica dedicada a su *patris patronique* (*Vita Emil.* I, 10) en la misma *Caesaraugusta*. Esta basílica fue probablemente construida durante el episcopado de Juan, hermano de Braulio, entre los años 619 y 631; y allí fue donde Eugenio de Toledo hizo, a petición de Braulio, la dedicación titulada *De basilica sancti Emiliani* [11]. Pero, la redacción de la obra, aunque pertenece a Braulio, es debida también, al a insistencia de su hermano Juan, y podemos decir que del resto de su familia eclesiástica; pues su hermano Frominiano fue abad del Monasterio de S. Millán, erigido sobre la tumba del santo, y Juan fue problablemente, según nos cuenta Ildefonso en su *De viris illustribus*, también abad del Monasterio y centro de culto de los *XVIII Mártires* en *Caesaraugusta* [12]. La familia de Braulio creaba así, una simbiosis entre dos espacios geográficos teóricamente opuestos, pero al mismo tiempo unidos en pos de la perennidad de un determinado culto cristiano. Qué fue lo que indujo a esta familia a mantener este culto es un asunto en el que diversas hipótesis pueden coincidir en un mismo plano. Si fue un interés especial puesto en la propagación de la *Regla* de Juan de Biclara [13], en cualquier caso este aspecto entraría dentro de las regulaciones transmitidas a los centros de culto, desde la propia experiencia de estos obispos pertenecientes a importantes sedes urbanas. Efectivamente, pues incluso la propia *Vita Emiliani* se articula en uno de los aspectos que podríamos pensar que más eficacia le pudieron otorgar a un lugar de culto: la ritualización del componente litúrgico. Es conveniente explicar brevemente este punto. Braulio había recibido oralmente, por medio de unos presbíteros, la información sobre Emilianus y, de igual forma, también pensó la *vita* para ser expuesta oralmente en una misa especial para celebrar la festividad del santo, pues sería más elocuente *exortatio quam virtutum eius narratio* (*Vita Emil.* 2, 20). Con esta intención fue enviada la obra a Frominiano abad del Monasterio de S. Millán. Aunque su posterior difusión es controvertida, conocemos sin embargo lo importantes que fueron estos sermones en la liturgia visigoda [14]. Sermones que a modo de *exempla* como *sermone simplici* reforzaban el sentido de congregación de una comunidad. Sin embargo, no debemos entender esta forma *humilis* de comunicación como parte de la religiosidad popular, sino comprendida en una tradición literaria cuidada, desde el punto de vista de la retórica, por muchos hombres de

---

11 VOLLMER, F.: *Eugenii Toletani episcopi carmina*, M.G.H. A.A. XIV, Berlín, 1905, pp. 229-291: para la misa Braulio, *Vita Emiliani*, 3, 10-15; VÁZQUEZ DE PARGA, L. (edi.), Madrid, 1943.

12 ILDEFONSO: *De viris illustribus* XIV, *Qui sagaci fuga urbem Caesarau gustanam petens, illic martyrum sepulchris inhaesit;* CODOÑER, C. (edi.), Salamanca, 1971.

13 LAMBERT, A.: «La famille de Saint Braulio et l'expansion de la régle de Jean de Biclar», en *Universidad* X, 1933, pp. 65-80.

14 Ver en general, SÉJOURNÉ, P.: «Saint Isidore de Séville et la liturgie wisigothique», en *Miscellanea Isidoriana*, Roma, 1936, pp. 221-251; *Oracional Visigótico*, VIVES, J. (edi.), en Monumenta Hispania Sacra, Serie Litúrgica V.I; GARCÍA RODRÍGUEZ, C.: *El culto a los santos en la España Romana y Visigoda*, Madrid, 1966.

Iglesia [15]. Volviendo a la familia de Braulio, respecto a su interés en la *vita*, creemos que fue el prestigio social unido a la tradición eclesiástica de estas familias lo que motivó en parte, el mantenimiento del culto. Pero, de igual forma, su preocupación conlleva en sí misma, un aspecto de gran interés para nosotros como es la organización socio-religiosa de áreas muy interiores de la Tarraconensis y sus posibilidades de cristianización. Algunos concilios como el celebrado en Barcino el año 599 d. C., trataron de regular el monopolio del sumo sacerdocio por parte de estas familias episcopales y de sus clientelas populares [16]. No obstante, es difícil comprender estos aspectos aisladamente si no los englobamos en una visión más ampliamente compartidas por el estamento eclesiástico. Concretamente, el caso del obispo Braulio [17] es un buen ejemplo para comprender esta mentalidad. Braulio estaba unido por estrechos lazos de *amicitia* a Isidoro de Sevilla, y formaron parte de una labor cultural y social de gran trascendencia para la comprensión de ciertos aspectos de su sociedad. Ambos expresaron esta misión en el texto de la *Renotatio* [18], y en la divulgación de sus obras unido a un particular magisterio (*docendis praeditum*), en una sociedad en que la enseñanza de un maestro espiritual articulaba posiciones de autoridad y prestigio [19]. Como fue la propia instrucción del patrón *Emilianus* bajo la guía espiritual del eremita Félix (*Vita Emil.* 9,5). Braulio fue también, uno de los asistentes al Concilio IV de Toledo del año 633, donde se dedicó especial atención a los cánones referentes a la preservación del ritual por parte de la dignidad episcopal, unificándolo y haciendo evidente la autoridad y prestigio de su detentador. Pues a decir del mismo Braulio, la Iglesia era una concepción universal, pero al estar gobernada por sus obispos se encontraba *divisa in privilegis* [20]. La posición del obispo en la sociedad hispano-visigoda fue extraordinariamente relevante, y su prestigio adquirido dependía en gran parte de la facultad de combinar aspectos religiosos y sociales. El renombre de su sede estaba íntimamente ligado a la fama de su patrón y a su material presencia a través de sus reliquias. Aunque no tenemos noticias de que Braulio custodiara reliquias de *Emiliani* —pues hay que esperar al siglo XI donde se mencionan las disputas de estas reliquias en el texto de la *Translatio Sancti Aemiliani* [21]— sin embargo, sa-

---

15 LACTANCIO: *Institutiones Divinae*, 5, 1, 14 *prophetae comuni ac simplici sermone ut ad populum sunt locuti*; ISIDORO, *Sententiae*, 2, 13 *in quo hoc est deccentissimus quod ex communi sermone trahitur*; MAGNO, Gregorio: *Regula pastoralis*, 2, 2, *antiquorum vitam sine intermissione cogitare... Nam sacerdos irreprehensibiliter graditur, cum exempla patrum praecedentium indecinenter intuetur, cum sanctorum vestigia sine cessatione considerat.*

16 Concilio de Barcelona II, c. III; VIVES, J. (edi.): *Concilios Visigóticos e hispano-romanos*, Barcelona-Madrid, 1963.

17 Sobre la vida de Braulio y su época, véase el exhaustivo trabajo de LYNCH, C. y GALINDO, P.: *San Braulio obispo de Zaragoza (631-651). Su vida y escritos*, Madrid, 1950; y el más reciente estudio de AZNAR TELLO, S.: *San Braulio y su tiempo. El fulgor de una época*, Zaragoza, 1986.

18 *Renotatio Isidori, Quem deus post tot defectus Hispaniae novissimis temporibus suscitans, credo ad restauranda antiquorum monumenta, ne usque quaque rusticitate veterasceremus quasi quandam opossuit destinam*; texto en LYNCH, C. y GALINDO, P.: op. cit., apéndice III, Madrid, 1950, pp. 356-360; RICHÉ, P.: «L'education a l'epoque wisigothique: les *Institutionum Disciplinae*», «Nous devons donc supposser que c'est dans le milieu familial que cet enseignement s'est donné», en *Anales Toledanos* III, pp. 171-180, p. 174.

19 BRAULIO: *Epistolario*, XLIII; Madoz (edi.), Madrid, 1941, pp. 186-87, 1-32; Rousseau, Ph.: *Ascetic, Authority and the Churche*, Oxford, 1978, pp. 145 ff.

20 BRAULIO: *Epistolario*, XVII, p. 113, 6-9.

21 GAIFFER, B. de: «Les sources de la Translatio Sancti Aemiliani», en *Etudes Critiques d'hagiographie et d'Iconologie*, Bruxelles, 1962, pp. 140-155.

bemos que Braulio participaba de esta tradición que empezaba a reservarse para prestigio de su sede [22].

La asociación de Braulio a su patrón muestra en un avanzado siglo VII d. C. un modelo de seguimiento religioso que fue muy común a los hombres de Iglesia durante la Antigüedad Tardía. En Hispania contamos con un muy descriptivo precedente lusitano en el culto emeritense a Santa Eulalia [23]. De igual forma, una más tardía colección de biografías episcopales escrita por Ildefonso de Toledo y titulada *De viris illustribus* nos cuenta como esta asociación de obispo y lugar de culto caracterizó gran parte de las vitae [24]. La difusión de estas obras creó un modelo de intercambio cultural y guía espiritual a seguir. Braulio poseía un elenco de textos hagigráficos de origen galo, como la *Vita Martini* y la *Vita Germani* entre otros. Obras que modelaron el poder espiritual del prototipo del moje-obispo que también siguió la *Vita Emiliani* [25]. El mismo Gregorio Magno incluyó en sus *Dialogui* dos libros dedicados a los santos patronos itálicos, que Braulio estaba muy interesado en conseguir junto a las *Moralia* y la *Regula pastoralis* [26]. La propia difusión de la *Vita Emiliani* se pone de manifiesto cuando hacia el año 680, Valerio del Bierzo reunió para su monasterio un conjunto de *Vitae patrum* que incluía la de *Emiliani* [27]; y evidentemente, en el Monasterio de S. Millán que también poseía un códice de *Vitae patrum* (PL, 80, 644 A).

Dijimos al principio de la exposición, que la evaluación de la función de un centro de culto cristiano en un área rural, ha de ser emprendida teniendo en cuenta su reflejo desde una ideología urbana de organización del espacio. En el mundo rural la Iglesia llegó a estar tan extendida como en el medio urbano; las iglesias rurales o *basilicae minores* y monasterios fueron concebidas desde el modelo episcopal urbano, aunque existieran ciertas divergencias en cuanto al uso de la liturgia. Ch. Pietri ha constatado esta relación social y pastoral en el seno de las pequeñas comunidades galas, observando como incluso la fundación de un modesto *oratorium* constituía un espacio urbano donde el obispo y su clero proyectaron en el mundo pagano una imagen empobrecida de la iglesia urbana [28]. En la *Tarraconensis* estas iglesias diocesanas eran objeto de colación en los concilios (Conc. *Tarrac.* 8), con el fin de que los obispos las visitaran no solamente para recolectar la recaudación, sino para mantenerlas en funcionamiento como lugares de culto. Pero, en un medio rural perteneciente a una amplia *parrochia*, muchos

---

22 Véase el interesante estudio de MacCULLOH, J. M.: «From Antiquity to the Middel Ages: Continuity and Change in Papel Relic Policy from the 6 th to 8 th Century», en *Jahrb. für Antike und Christ*, 8, PIETAS: *Festschrift fur B. Kotting*, Munster-Westfallen, 1980, pp. 313-324.

23 *Vitae Patrum Emeritinsium*, V, 2-3; GARVIN, J. N. (edi.): *Catholic University of America: Studies in Medieval and Renaissance Latin Language and Literature*, Vol. XIX, Whasington, 1946, p. 191; véase al respecto, COLLINS, R.: «Mérida and Toledo: 550-585», en *Visigothic Spain*, pp. 188-219.

24 ILDEFONSO, *De viris illustribus*, IX, pp. 128-131.

25 SULPICIO SEVERO: *Vita Martini*, IV, 9, 2-3, *Mirum in modum incredibilis multitudum non solum ex illo oppido, sed etiam ex vicinis urbibus ad suffragia ferenda convenerat*, y IV, 10, 2-3 *Eadem in corde eius humilitas, eadem in vestitu eius vilitas erat; atque ita plenus auctoritatis et gratiae, implebat episcopi dignitatem, ut no tamem proposito monachi virtutem que desereret*; FONTAINE, J. (edi.): T. I, Edit. du Cerf, París, 1967; ROUSSEAU, Ph.: «The Spiritual Authority of the «Monk-Bishop». Eastern elements in some Western Hagiography of the Fourth and Fifth Centuries», pp. 407, en *Journal Theological Studies*, XXII, Oxford, 1971, pp. 380-419.

26 ILDEFONSO: *De viris illustribus*, XL.

27 BRUYNE, D. de: «L'heritage littéraire de l'abbé Saint Valére», en *Revue Benedictine*, 32, 1920, pp. 1-10.

28 PIETRI, Ch.: «Chiesa e Comunitá Locali nell'Occidente cristiano (IV-VI d. C.)», en *Socitá Romana e Impero Tardoantico*, Vol. III, a cura di Andrea Giardinia, Laterza-Roma, 1986, pp. 761-794.

núcleos de organización social escapaban a un directo control eclesiástico. Incluso estas comunidades láicas se organizaron adaptando el modelo de centro de culto cristiano, construyendo oratorios e iglesias como centros de recaudación de taxas y no para el *sanctorum patrocinio* (II *Brac.* 6). La *Regla communis*, confeccionada en el siglo VII d. C., llama también la atención sobre aquéllos que organizan monasterios con sus familias *servis* y *vicinis* y consagran iglesias bajo los *tituli* de los santos [29]. Evidentemente, la Iglesia trató de contrarrestar esta disposición para legitimar a las sedes episcopales como supervisores de tales infracciones; la paradoja reside en que estos centros buscaron para su organización social el revestimiento de un centro de culto cristiano, donde podía confluir el campesinado para un mayor control de los *possessores*. Lo que realmente es difícil saber, es cómo pudo influir este aspecto en un proceso de cristianización. Gran parte de la evidencia que nos llega de estas iglesias y monasterios, viene dada desde el punto de vista arquitectónico; pero, sin embargo, es interesante apuntar que algunos especialistas se han cuestionado la denominación de *rural* para varias de estos centros religiosos que debido a su ubicación estratégica, su aglutinación demográfica y explotación rural, formarían más bien, auténticos núcleos *urbanos* [30].

La evolución de los centros urbanos de la *Tarraconensis* más importantes, como *Caesaraugusta, Tarraco* y *Barcino*, responde a lo que Fèvrier denominó ser un asunto de pervivencias y cambio en la topografía de las ciudades occidentales durante los últimos siglos de la Antigüedad Tardía [31], donde el evergetismo laico y eclesiástico contribuyó a modificar el paisaje urbano considerablemente. Las basílicas cristianas aglutinaban a parte de la población que elegía al mismo tiempo, áreas próximas a estas iglesias para ubicar sus necrópolis. En *Tarraco* el antiguo foro alto-imperial fue reutilizado para lugar de viviendas y necrópolis [32], y a finales del siglo VI d. C. una pequeña iglesia fue construida en el anfiteatro donde fueron martirizados *Eulogius* y *Augurius* [33]. Una iglesia monumental con mausoleo fue construida en la cara sur de la necrópolis paleocristiana, a la derecha del río Francolí [34]. En Barcino la población se restringe al sector norte de la ciudad, en torno a una basílica, y en Neapolis (*Emporio*) la *cella memoria* que formaba la basílica de S. Félix, formó una especie de barrio del que nos queda su necrópolis [35]. En Caesaraugusta, como vimos, existían también importantes centros de culto, como el monasterio y santuario de los *XVIII Mártires* y la basílica dedicada a Emilianus. Algunas de estas basílicas desempeñaron también el papel de centros de redistribución de bienes para su población. Es de

---

29 *Regula communis* I; CAMPOS RUIZ, J. (edi.): *Santos Padres españoles* II, Madrid, 1971.

30 CABALLERO ZOREDA, L.: «Arquitectura de culto cristiano y época visigoda en la Península Ibérica», en *XXXIV Corso di cultura sull'arte Ravennate e Bizantino. Seminario Internazionale di Studi sull'Archeologia e Arte Nella Spagna Tardoromana, Visigota e Mozarabica*, Ravenna 4-11 Aprile, 1987, p. 44; Id. y LATORRE MACARRÓN, J. I.: «Santa María de Melque y la arquitectura visigoda», en *II Reunió d'Arqueologia Paleocristiana Hispánica*, Barcelona, 1982.

31 FÉVRIER, P. A.: «Permanence et héritage de L'Antiquité dans la topographie des villes de L'Occident durant le Haut Moyen Age», en *Settimane di Studio* XXI, *Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo*, Spoleto, 1974, pp. 41-138.

32 KEAY, S. J.: *Late Roman Amphorae in the Western Mediterranean. A tipology and economic Study: the Catalan evidence* P. I, BAR International Serie 196 (I), (II), 1984, p. 17 ff.

33 SCHLUNK, H.; HAUSCHILD, T.: *Hispania Antiqua. Die Denkmaler der Fruhchristlichen un westgotischen Zeit*, Mainz, 1978, pp. 160 ff.; Del Amo, *La necrópolis paleocristiana de Tarraco*, 1979, p. 219.

34 SCHLUNK y HAUSCHILD; *op. cit.*, pp. 131 ff.

35 ALMAGRO, M.; PALOL, P. de: «Los restos arqueológicos y Altomedievales de Ampurias», en *Revista de Gerona* 20, 1962, pp. 28-33, pp. 31 ff.

todos conocido la labor de redistribución que llevó a cabo el obispo Masona desde el atrio de su iglesia de Santa Eulalia, tanto a la población que residía en la ciudad como a los pobres rurales del *hinterland* de *Emerita* [36]. La basílica de Cap des Port en Menorca, poseía unos almacenamientos para ánforas que muy probablemente fueran almacenadas para atender socialmente a la población [37].

La redistribución de bienes formó, efectivamente, uno de los aspectos más importantes en la consolidación de un lugar de culto cristiano. A este respecto, encontramos en la *Vita Emiliani* un trascendental pasaje en el que es narrado el papel de patrono local de Emiliani desde la comunidad de Berceo, la cual tenía a su cargo a petición del obispo Dídimo. Sin embargo, tal acción de sustentar a parte de su comunidad —labor que fue llevada a cabo junto a un aristócrata local, el conde Honorio, posiblemente perteneciente a la aristocracia indígena [38]— le costó a *Emilianus* tener que enfrentarse al *ordine clericorum* y al obispo que le nombró (*Vita Emil* 13, 15-20). Este interesante episodio nos informa directamente acerca de cómo a finales del siglo VI d. C., la iglesia de una pequeña ciudad al interior del Valle del Ebro, contribuía a través de su redistribución de bienes a una faceta del patronazgo sobre comunidades. Aquí podemos encontrar una dinámica de liderazgos locales formada por una doble acción de patronazgo. Pero, como hemos visto, el propio clero y obispo de *Emiliani* no compartían semejante distribución del patrimonio eclesiástico. Esta posición se articularía en una dinámica de relaciones personales que unía a veces a parte del clero con la aristocracia laica con vínculos que expresan un vocabulario de obligaciones de una clientela hacia su patrón, y que descuidaban la protección del pobre para no perder estos lazos. Esta contradicción en la teórica labor del clero, fue expresivamente moralizada por Isidoro en sus *Sententiae*. En el capítulo LIV, titulado *De Muneribus*, en el que se advierte que la justicia (social) puede desequilibrarse por *id est favor amicitiarum, adulatio laudis et corporalis acceptio muneris* [39]. Este aspecto queda aún mejor reflejado en el título *De prebenda sacerdotali protectione in plebe*, en el que Isidoro muestra un detallado marco de relaciones sociales: *Multi praesules timentes ne amicitiam perdant, et molestiam odiorum incurrant, peccantes non arguunt, et corripere pauperum oppressores verentur; nec pertimescunt de servitate redendae rationis pro eo quod conticescunt de plebibus sibi commissis* (*Sent.* III, 45.3).

¿Qué situación se dio en la *Tarraconensis* durante los siglos V y VI d. C. que pudiera haber favorecido esta dinámica de liderazgos locales y de patronazgo en la que incurrió *Emilianus*, y que posteriormente fue moralizada por Isidoro? La posible aproximación al asunto requiere primeramente, analizar brevemente algunos aspectos evolutivos de la *provinciae*.

El valle del Ebro ocupó una posición estratégica a lo largo del *conventus Tarraconensis*. Circundado por sistemas montañosos, sin embargo poseía amplias vías de comunicación con acceso al centro y sur de Hispania, y a través de su valle unía geográficamente las ciudades de la costa oriental, como Tarraco y Barcino, con la hispania montañosa de los cántabros y astures [40]. Aquí, el

---

36 *Vitae Patrum Emeritensium*, V. 3.2-6, pp. 192-195.

37 PALOL, P. de: «Els diposits d'anfores de vi i d'oli e els àmbits Basilicals Cristians», en *El vi a L'Antiguitat, Economia, Producció i Comerc al Mediterrani Occidental*, I Colloqui d'Arqueologia Romana, Monografies Badalonines, n.º 9, 1987, pp. 419-437.

38 Vid. n.º 5.

39 ISIDORO: *Sententiae* III, 54, 6.

40 STRABÓN: III, 4.9, 10; DUPRÉ, N.: «La Place de la Vallée de l'Ebre dans l'Espagne Romaine», en *Melanges de la Casa de Velázquez* IX, 1973, pp. 134-175.

urbanismo romano separaba a la región costera de la *Tarraconensis*, urbanizada con importantes centros, y el Valle alto del Ebro en que los núcleos urbanos fueron más pequeños [41]. Sin embargo, desde esta parte alta del Ebro hasta el *conventus Asturum*, una poblada red de *villae* rústicas ubicadas en las fértiles riveras y cerca de las vías de comunicación florecieron y aglutinaron a parte de la población indígena que no residía en las zonas montañosas [42]. Ya desde época imperial las comunidades indígenas y la aristocracia local segregada de sus núcleos tribales cricundante a esta región, entraron en vínculos de clientela y patronazgo con su propia comunidad y con los llegados romanos [43]. Durante el siglo V d. C., ciudades como *Caesaraugusta* y *Barcino* y sus respectivos *hinterlands* se presentaban prosperamente (*Auson. Ep.* 29; *Paul. Carm.* X). En concreto, el *ager* de *Caesaraugusta* poseía grandes propiedades agrícolas con cultivos de vid y olivos con una fuerza de trabajo formada por *servis* y *coloni*, al igual que la *terra hilardensi*, propiedades que conocemos a través de la donación de Vicentius hacia el año 551 d. C. [44]. Un campesinado perteneciente a pequeños núcleos rurales nos ha dejado su evidencia en sus necrópolis pertenecientes a los siglos V y VI d. C. [45].

Durante la primera mitad del siglo V d. C., el Valle del Ebro fue un enclave de familias aristocráticas que defendieron la región ante las invasiones. El emperador Constante posiblemente, dotó con una guarnición a la *Tarraconensis* occidental donde también la estacionó Teodosio en el 408 [46]. Estas tropas se ocuparon de la defensa del territorio cuando en el 409, se produjo la irrupción de bárbaros (*Hydat. Chron.* 77; *Oros.* VII, 42-5). La aristocracia ligada a la administración central mediante vínculos de patronazgo con la familia de Teodosio, y a la corte bárbara, mantenían su ideología de la *Romanitas* a través de sus cultos cristianos [47]. Pero, hacia el 460, esta *nobilitatem* tuvo que defender parte de la *Tarraconensis* ante la invasión de Eurico (*Isidor. Hist. Goth.* 34). Parece ser, que a partir de estas fechas la intervención imperial fue un tanto eventual y sólo tuvo lugar en extremas ocasiones, especialmente para frenar a los *foederati*. La venida del emperador Mayoriano, y la creación de una autoridad civil y militar personificada en la figura del *dux provincia Tarraconensis* hacia el 460 [48], supone un último intento de restablecer el poder imperial, hasta que Eurico aprovechando este vacío de poder incorporará la *Tarraconensis* (año 466) al reino visigodo de Tolosa [49]. Algunos historiadores como Stroheker

41 PÉREX AGORRETA, M. J.: *Los Vascones. El poblamiento en época romana*, Navarra, 1986, pp. 251 ff.

42 Id. *op. cit.*, pp. 250 ff.; PASTOR MUÑOZ, M.: «El urbanismo y los núcleos de población en el *conventus Asturum* durante el Imperio Romano» en *Zephyrus* XXVI-XXVII, 1976, pp. 417-433.

43 CIL, II, 5812 (Segísamo); CURCHIN, L. A.: «Social relations in central Spain. Patrons, freedmen and slaves in the life of a Roman Provincial hinterland», en *Ancient Society* XVIII, 1987, pp. 75-89.

44 FITA, V. F.: «Patrología visigótica. Elpidio, Pompeyano, Vicente y Gabino, obispos de Huesca en el siglo VI», *BRAH* 49, pp. 153 ff., 1906; PEINADO, L.: «En torno a los topónimos *terra Hilardensi* de la donación del diácono Vicente de Huesca», en *Ilerda* XXV, 1974, pp. 33-43.

45 BELTRÁN, M.: «Necrópolis hispano-visigoda del Alto de la Barilla (Zaragoza)», en *Notic. Arqu. Hisp.* 6, Madrid, 1979, pp. 523-543; ARGENTE OLIVER, J. L.: «La Necrópolis visigoda del lugar de la Varela-Castellar (Codo-Zaragoza)», en *Excav. Arqu. Esp.* 87, 1975.

46 *Notitia Dignit.* Occ. 42.19, 26-32; LACARRA: *Textos navarros del Códice de Roda, k. De laude Pampilona Epistola, Estudios de Edad Media de la Corona de Aragón*, Zaragoza, 1945, pp. 266-270, pp. 268-9.

47 Vid. n.º 7.

48 GARCÍA MORENO, L. A.: «*Vicentius dux provincia Tarraconensis*. Algunos problemas de la organización militar en España», en *Hispania Antiqua* VII, 1977, pp. 78-79.

49 *Chronica Gallica* a. DXI, 651-652; MOMMSEN, Th. (edi.): *MGH AA Chron. Minora*, Berlín, 1902, pp. 664-665.

y más recientemente R. Van Dam [50], han querido ver un cambio en la actitud de la aristocracia consistente en desligarse de la corte y de la administración, para retirarse a sus grandes propiedades que la arqueología nos muestra actualmente. Esto de alguna forma potenció el liderazgo local, especialmente en zonas donde la administración sostuvo tan sólo un control parcial, y hubo de delegar poderes a elementos que ya poseían una base local de poder y que actuarían como intermediarios [51]. Concretamente, en nuestro área de estudio, el Valle alto del Ebro, donde *Emilianus* se erigió en patrón eclesiástico para la comunidad de Berceo, es conocida, como vimos al principio, la presencia de *honorati* y *possessores* pertenecientes a diferentes puntos de la región circundante a la ciudad episcopal de Calahorra [52]. Estos terratenientes apoyaron a Silvano, obispo de Calahorra, en una disputa surgida con el obispo Ascanio de Tarraco referente a unas iglesias que se ubicaban en los *fundi* de estos *possessores*, escribiendo al papa Hilario a comienzos de la segunda mitad del siglo V d. C. De esta intervención, podemos entrever el papel desempeñado por estos líderes locales sobre sus comunidades, tratando de erigirse al mismo tiempo, como conservadores del centro de culto.

Otro de los aspectos que pudo favorecer el patronazgo sobre comunidades rurales, pudo ser la autarquía económica que algunos *hinterland* de la *Tarraconensis* pasaron a desempeñar. Este aspecto subyace en unos cambios socioeconómicos que, en términos generales, afectaron a una relación entre los núcleos urbanos costeros y los enclaves agrícolas del interior. Durante el Alto Imperio existía un equilibrio entre áreas rurales y ciudades costeras mantenido principalmente por una floreciente relación comercial, como parecer mostrar por ejemplo, el *ager* de *Baetulo* [53]. Pero, durante el Bajo Imperio, siglos V y VI d. C., esta relación parece romperse, y algunas ciudades receptoras de un tráfico comercial transmarino parecen decaer [54]. Sin embargo, como ha mostrado Keay, ciudades como *Tarraco, Barcino* y *Emporia*, siguieron siendo grandes centros de mercado donde confluía una gran parte del aceite africano. El cambio se producía al no recibir estos núcleos costeros los suficientes bienes de consumo de los centros rurales, por lo que se vieron obligados a importar productos básicos como el aceite de África [55]. Esta pobre relación entre campo y ciudad en la *Tarraconensis*, no motivó el cese de exigencias tributarias que, de alguna forma también pudo causar un aumento en la productividad de productos junto a la posible instauración de la *aederatio* [56]. El *fisco Barcinonensis* bajo el auspicio del *comiti Patrimonii* recaudaba rentas por mediación de los obispos de las diferentes sedes, en especie y metálico (I *Barc.* 10). Es evidente desde el punto de vista arqueológico, que muchas de estas

---

50 STROHEKER, K. F.: «Spanien im Spatromischen Reich (284-475)», en *Archivo Esp. de Arqu.* 45-47, Homenaje a H. Schlunk, 1972-74, pp. 587-605; p. 604; VAN DAM, R.: *Leadership and Community in Late Antique Gaul*, Berkeley, 1985, pp. 57 ff.

51 GELLNER, E.: «Patrons and clients», en *Patrons and clients in Mediterranean Society*, GELLNER, E.; WATERBURY, J. (edit.), London, 1977, pp. 1-6.

52 *P L* LXVII, col. 319.

53 PREVOSTI, M.: *Cronologia I Poblament a L'Area Rural de Baetulo*, Monografies Badalonines n.º 3, Badalona, 1981.

54 AQUILVÉ, J.: *Las cerámicas africanas de la ciudad romana de Baetulo (Hispania Tarroconensis), BAR* International Series 337, 1987.

55 KEAY, S. J.: op. cit., pp. 420 ff.; Id.: «Decline or Continuity? The Coastal Economy of the *Conventus Tarraconensis* from the fourth Century until the Late sixth Century», en *Papers in Iberian Archaelogy*, BLAGG, T. F. C.; JONES, R. F. J.; KEAY, S. J. (edis.), 1984, pp. 552-570.

56 GARCÍA MORENO, L. A.: «Algunos aspectos fiscales de la Península Ibérica durante el siglo VI», en *Hispania Antiqua* I, 1971, pp. 249-251.

villae agrícolas siguieron produciendo productos agrícolas en régimen de autosuficiencia; *villae* como la Vilauba, Tosa del Mar, o más al interior como las de *Ilerda,* que incluso se presentaban con *turris*, poseían un *torcularium* para la producción de aceite [57]. Por otra parte también empieza a reflejarse una autarquía en cuanto a la producción de cerámica se refiere. Muchas de estas *villae* comenzaron a producir un tipo de cerámica local, a veces imitando las *sigillatas* de importación, que les autoabastecía de vajillas que al mismo tiempo, algunas de ellas empezaron a difundirse regionalmente [58].

Aunque contamos con esta evidencia arqueológica, no podemos, sin embargo, saber mucho sobre las relaciones sociales que mantenían estos *possessores* con su comunidad. Podemos suponer que allí donde la presencia del *dominus* fuera tangible, el patronazgo pudo haber hecho una más amplia labor [59]. La autarquía de estos centros rurales señalan más hacia una presencia del señor del lugar, que a un absentismo. Debemos suponer que la *pleb* de uno de estos *fundi* estuvo formada por *servuli* y *praedis* (*Oros.* 7. 40, 5 ss.), y que como en las propiedades de *Vicentius*, esta mano de obra fue generalizada. Pero, la realidad fue mucho más compleja de lo que podemos creer. Primeramente deberíamos matizar ciertos aspectos alusivos a los vínculos de dependencia. Por ejemplo, el colono que en el *Codex Theodosianus* aparece bajo el título *Patrociniis Vicorum* (C. Th. 11. 24. 1-6), aunque se presentaba vinculado a la tierra nunca formó una categoría legal de estatus semilibre, sino que básicamente fue un hombre libre [60]. En cuanto a la posición de los *liberti* en la legislación visigoda, su emancipación respondió a la fórmula *retento patrocinio*, por lo que su libertad fue condicional sobre el mantenimiento del patrocinium [61]. El colono hispano-visigodo que no aparece citado en ninguna *Antiqua*, fue básicamente un hombre libre y, a través de las *Formulae Visigothica*, conocemos su contribución tributaria [62]. Además, como ha sugerido King, es posible que los godos no distinguieran entre semilibres y no libres, por lo que no le otorgarían al colono la categoría de hombre no libre [63]. No obstante, creemos que un gran porcentaje de la población rural fue de condición libre. La comunidad aldeana debió desempeñar un importante papel en la sociedad hispano-visigoda; cuando las *Antiquae* hacen referencia a los *vicini* para regular los límites de la propiedad y el uso de pastos del ganado, no se está refiriendo a los *possessores* de grandes propiedades agrícolas, sino a aldeanos que vivían en estrecha relación y disputas sobre sus pequeñas propiedades (LV, VIII, 3.13, 15, 16; 4.16, 17; X, 3.2). Estos aldeanos formaron su *conventus*

---

57 JONES, R. F. J.; KEAY, S. J.; NOLLA y TORRÁS, J. M.: «The Late Roman villa de Vilauba and its context. A first Report on field-work and excavation in Catalunya, North-East Spain», en *Antiqu. Journ.* LXII, 1978-81, pp. 245-282; CASTILLO, A.: «La Costa Brava en la Antigüedad: la villa romana de Tosa de Mar», en *Ampurias* I, 1939, pp. 235-267; FITA, V. R.; PALOL, P. de: «La Basílica de Bobalá y su moviliario litúrgico», *Actas VIII Congreso Internac. de Arqu. Crist.*, Barcelona, 1972, pp. 384-401; GORGES, J. G.: *Les villas hispano-romaines*, París, 1979, p. 150.

58 GUITART, J.: «Excavaciones en la zona sudesde de la villa romana de Sentromá (Tiana)», en *Pyrenae* VI, 1960, pp. 111-165; MENÉNDEZ, X. P.; SOLÍAS I ARIS, J. M.: «Problemes en torn del Baix Imperial curs inferior del Llobregat», en *Pyrenae* XXI, 1985, pp. 157-167; JÁRREGA DOMÍNGUEZ, R.: «Notas sobre una forma cerámica: aportación al estudio de la transición del mundo romano al Medieval en el Este de Hispania», *Actas I Congreso de Arqu. Medieval Española*, Zaragoza, 1986, pp. 305-313.

59 GARNSEY, P.; WOOLF, G.: «Patronage of the rural poor in the Roman World» *Patronage in ancient society.* WALLACE-HADRILL, A. (edi.), London 1989, pp. 153-177.

60 EIBACH, C. D.: *Untersuchungen zum spätantike Kolonat in der Kaiserlichen Gesetzbung*, Bonn, 1980; CARRIÉ, J. M.: «Le colonat du Bas-Empire: un mythe historiographique», *Opus* I, 1982, pp. 351-370.

61 CLAUDE, D.: «Freedmen in the Visigothic Kingdom», en *Visigothic Spain*, pp. 159-188.

62 *Formulae Visigothicae*, 36; GIL, I. (edi.): *Miscellanea Wisigothica*, Sevilla, 1972, p. 104.

63 KING, P. D.: *Law and Society in the Visigothic Kingdom*, Cambridge Univ. Press, 1972, pp. 160 ff.

publicus vicinorum (LV, VIII, 5.6) organizados en asambleas que pudieron regir parte de las normas comunitarias de su aldea; en su defecto, la opción al patronazgo fue una alternativa que siempre pudo quedar abierta. Incluso, algunos *liberti* que, como vimos, quedaban unidos a sus antiguos patronos *ecclessia patrocinio* y *obsequio aequatione patroni*, también por ley podía entrar en esta dinámica de oposición y alternativa de un nuevo patrón (LV, V, 7.13).

Cristianismo y aculturación en tiempos del Imperio Romano, **Antig. crist. (Murcia) VII, 1990**

EL MONACATO Y LA CRISTIANIZACIÓN DEL NO HISPANO. UN PROCESO DE ACULTURACIÓN*

PABLO C. DÍAZ MARTÍNEZ
Universidad de Salamanca

SUMMARY

The present work aspires to explain in what way the monastic institutionalization was the vehicle that made possible the definitive, and late, Christinaization of the NW of the Iberian Peninsula. The monasticism was, in essence, a mechanism of organization capable of integrating the traditional peasant way of life with the Christian values. The peasant communities found in the monastic practices the best Christian adaptation with the level of development of their social and economic structures.

La cristianización del Norte y del Noroeste hispano fue un proceso tardío y complejo[1]. En una primera fase el carácter marcadamente rural del entorno impidió la penetración de la nueva religión

* Esta comunicación desarrolla algunas ideas ya expresadas en otro trabajo anterior, «Comunidades monásticas y comunidades campesinas en la España visigoda», *Los visigodos. Historia y civilización (Antigüedad y cristianismo III)*, Murcia, 1986, 189-95, al cual remitimos como complementario.

1 La consideración de que el N y el NO hispano constituyeron una gran 'bolsa de paganismo' hasta bien avanzada la etapa visigoda parece unánimemente aceptada. Un estado de la cuestión reciente en SOTOMAYOR, M.: «Penetración de la Iglesia en los medios rurales de la España tardorromana y visigoda», *Cristianizzazione ed organizzazione ecclesiastica delle campagne nell'alto medioevo (XXVIII Settimane di Studio del centro italiano di studi sul'alto medioevo. Spoleto)*, Spoleto, 1982, 17-53; donde se recogen diversas ponencias de gran interés. Igualmente HILLGARTH, J. N.: «Popular religion in Visigothic Spain», en *Visigothic Spain. New Approaches*, JAMES, E. (ed.), Oxford, 1980, 3-60, quien se apoya también en testimonios arqueológicos. Menos categórica es LORING GARCÍA, M. I.: «La difusión del cristianismo en los medios rurales de la Península Ibérica a fines del Imperio Romano», *Studia Historica. Historia Antigua* IV-V (1986-87), 195-204.

que tenía una proyección fundamentalmente urbana[2], y cuando a finales del siglo IV y en el siglo V se produce una permeabilización frente a las nuevas creencias, éstas se difunden de manos de los seguidores de Prisciliano. Éxito del priscilianismo que se justifica en buena medida por su condescendencia con las prácticas paganas, como se desprendería tanto de las acusaciones de sus contemporáneos, especialmente Itacio[3], como de la lectura de las actas del I Concilio de Braga. Los obispos reunidos en la sede bracarense en el 561 identifican las enseñanzas de Prisciliano con prácticas paganas.

La persistencia de estas creencias y prácticas tradicionales en los siglos VI y VII es puesta de manifiesto, para el entorno que aquí nos interesa, por las mismas fuentes que nos informan del proceso cristianizador. Estas evidencias implican, por un lado, una continuidad de la fe en los dioses y del culto, como mostraría la destrucción de un altar pagano por Valerio del Bierzo, quien erigiría en su lugar una capilla en honor del mártir san Félix[4]. Pero son, sobre todo, manifestaciones de una forma muy concreta de concebir las relaciones con el medio natural, con el ciclo biológico agrario, con la reproducción y con los antepasados; son el reflejo de una 'visión del cosmos', más difícil de erradicar que la creencia misma en el panteón pagano, ya fuese romano, germano o indígena[5]. La legislación de los tres concilios de Braga, los escritos de Martín dumiense, en especial el *de Correctione rusticorum*, y aquéllos del ya citado Valerio, son suficientemente elocuentes, y estan suficientemente estudiados para dedicarles ahora mayor atención[6]. Aunque sí nos conviene retener aquí la idea de que estas 'pervivencias paganas' no se perpetúan como meras esferas del pensamiento, sino que, como veremos, se corresponden con unos modos de vida y con unas formas sociales más o menos ancladas en el pasado.

Desafortunadamente los testimonios de que disponemos no nos permiten reconstruir ese proceso de cristianización, para el siglo VI, sino en sus aspectos más superficiales, en su proceso de institucionalización. Merced a la tarea misional de Martín[7] se produce la conversión de la monarquía sueva y a partir de ahí, y con su apoyo político, se consolida una organización eclesiástica episcopal que incluye la división en dos provincias con centro respectivamente en Braga y Lugo, cuyos obispos marcaban la cúpula jerárquica en cada una de ellas. En los concilios celebrados bajo su presidencia se produjo una unificación de los preceptos dogmáticos y se pusieron las bases de una parroquialización, como demostraría el texto conocido como *Parrochiale suevum*[8], cuya lectura nos muestra una organización eclesiástica del medio rural subordinada a la

2 Se puede ver FREND, W. H. C.: «The Winning of the Countryside», *JEH* XVIII (1967), 1-14; Id., «Town and Countryside in Early Christianity», *Studies in Church History XVI*, BAKER, D. (ed.), Oxford, 1979, 25-42.

3 La bibliografía sobre Prisciliano es amplísima, sobre el aspecto aquí mencionado se puede consultar CHADWICK, H.: *Prisciliano de Ávila*, Madrid, 1978, esp. 77 ss.

4 *Repl. serm.* 1. Este testimonio tiene un especial valor por cuanto se sitúa en la última década del siglo VII.

5 Sobre estos aspectos MANSELLI, R.: «Resistenze dei culti antichi nella pratica religiosa dei laici nelle campagne», *Cristianizzazione...*, 55-127.

6 Aún es obligada la referencia a McKENNA, S. Mc: *Paganism and pagan Survivals in Spain up to the fall of the Visigothic Kingdom*, Washington, 1938, esp. 88 ss. Se puede ver también MESLIM, M.: «Persistances paiennes en Galice vers la fin du VIe siècle», *Hommages a M. Renard*, II, Bruxelles, 1969, 512-24.

7 Un estudio en FERREIRO, A.: «The missionary labors of St. Martin of Braga in 6th. Century Galicia», *Studia Monastica* XXIII (1981), 11-26.

8 El mejor estudio sobre este documento sigue siendo el de DAVID, P.: «L'organisation ecclésiastique du royaume suève au temps de Saint Martin de Braga», en *Etudes historiques sur la Galice et le Portugal du VIe au XII siècle*, Lisboa-París, 1947, 1-82. Una edición crítica más reciente del texto en *Corpus Christianorum, CLXXV*, Turnholti, 1965, 413-20.

iglesia diocesana. Igualmente se intentó sujetar a la disciplina episcopal las iglesias que los grandes propietarios erigían en sus fincas con total desprecio de la normativa canónica[9]. Otro aspecto de la tarea de Martín, en absoluto desdeñable por sus ulteriores consecuencias, será la fundación de monasterios, y en especial la creación de la abadía-episcopado de Dumio, cuya iniciativa estará en el centro de la expansión monástica en este siglo VI y en el siguiente.

Es difícil precisar el alcance geográfico de esta implantación institucional, y más difícil aún valorar si corrió pareja con una transformación eficaz de las creencias bajo patrones cristianos. O, si por el contrario, se produjo un sincretismo entre las prácticas paganas y las cristianas[10], sobre todo en el medio rural donde los sacerdotes, partiendo de unas concepciones teológicas muy simples, eran proclives a condescender con tales tradiciones. Así puede entenderse la prevención contra las supersticiones, especialmente significativa en los concilios bracarenses. Igualmente aquellos cánones de los concilios orientales recogidos por Martín y conservados junto a las actas del Concilio II de Braga[11], en concreto los numerados como 68, 69 y 71 a 75, de los cuales a excepción del 71 no conocemos su origen[12], lo que puede significar claramente una adecuación por parte del obispo a una realidad que le era muy inmediata[13].

Frente a este supuesto de ineficacia del clero diocesano para conseguir que las comunidades rurales pongan su vida cotidiana bajo la tutela de Jesucristo, la cristianización por vía monástica ofrecía grandes ventajas. A diferencia de la parroquialización, que en una primera fase a duras penas podría sino 'evangelizar', en el sentido más superficial del término, el monacato, por ser fundamentalmente un mecanismo de organización, era capaz de integrar las formas de vida tradicionales en un nuevo esquema de valores. En la organización monacal era más viable reducir a un elemento de unidad tanto el sistema de creencias, como el marco socio-económico y el horizonte institucional[14].

Cabe plantearse si la 'explosión monástica' que conoció esta zona en el siglo VII fue consecuencia del empeño puesto por Martín / Fructuoso en la fundación de monasterios, o si el éxito de tal proliferación se debió a que la solución monástica se adecuaba mejor, como hemos apuntado, a las exigencias de las comunidades campesinas. El documento que mejor puede ayudarnos a resolver este problema es la conocida como *Regula Communis* (*RC*), también llamada Regla de los abades[15].

Desde un punto de vista formal la *RC* es bastante desigual y poco unitaria. Podríamos consi-

---

9 Cánones V y VI del Concilio II de Braga, a. 572. Sobre estas iglesias ver nuestro «Iglesia propia y gran propiedad en la autobiografía de Valerio del Bierzo», *Actas I Congreso Internacional Astorga Romana*, Astorga, 1986, 297-303.

10 Ver KUHN, H.: «Das Fortleben des germanischen Heidentums nach der Christianisierung», en *La conversione al cristianesimo nell'Europa dell'Alto Medioevo* (*XIV Settimane di Studio...*), Spoleto, 1967, 743-57. También MANSELLI, R.: *op. cit.*, 64 ss.

11 *Item capitula ex orientalium patrum synodis a Martino episcopo ordinata atque collecta aput lucense concilium. Se pueden ver en VIVES, J.: Concilios visigóticos e hispanorromanos*, Barcelona-Madrid, 1963, 85 ss.

12 Que se correspondería con el cánon 24 del Concilio de Ancyra. Ver MARTÍNEZ DÍEZ, G.: «La colección canónica de la Iglesia sueva. Los *capitula Martini*», *Bracara Augusta* XXI (1967), 224-43.

13 Ver FERREIRO, A.: «St. Martin of Braga's policy toward heretics and pagan practices», *America Benedictine Review* 34 (1983), 372-95.

14 La importancia del monacato en la cristianización de estas regiones ha sido puesta de manifiesto por distintos autores. Recientemente GONZÁLEZ ECHEGARAY, G.: «El monacato en la España nórdica en su confrontación con el paganismo (ss. VI-VII)», *Semana de Historia del monacato cántabro-astur-leonés*, Oviedo, 1982, 35-56.

15 Seguimos la edición de CAMPOS, J.; ROCA, I.: *Santos Padres Españoles*, II, Madrid, 1971, 163 ss; que va acompañada de traducción y un breve estudio introductorio.

derar que es una acumulación de preceptos surgidos de la asamblea abacial, y como tal es probable que no responda a un proyecto homogéneo sino que recibiese añadidos e interpolaciones.

Se ha fijado, con todo, el surgimiento de la *RC* en la segunda mitad del siglo VII, en torno al 660. La razón de su aparición queda descrita en los dos primeros capítulos de la misma. En el primero se reconoce que «suelen efectivamente algunos organizar monasterios en sus propios domicilios por temor al infierno y juntarse en comunidad con sus mujeres, hijos, siervos y vecinos bajo la firmeza de juramento y consagrar iglesias en sus propias moradas con título de mártires y llamarlas bajo tal título monasterios»[16]. El capítulo reconoce que estos monasterios son una realidad que ha provocado «herejía y cisma y gran controversia por los monasterios», advirtiendo que «no se tenga a tales por monjes sino por hipócritas y herejes», los auténticos monjes no han de tener trato con ellos ni han de imitarlos. El capítulo hace un repaso de los defectos de esas comunidades: su inestabilidad, su carácter mundano, su finalidad material y no espiritual, la debilidad del principio de autoridad, etc. En el capítulo segundo se advierte en concreto contra algunos presbíteros que fingiendo santidad construyen monasterios en la ciudad con la única finalidad de obtener beneficios. El capítulo advierte también contra ellos pidiendo alejamiento de los mismos, y observa implícitamente que sólo sean considerados auténticos monasterios aquéllos que se erigen contando con el obispo que vive bajo la Regla o que han sido aprobados por la deliberación de los santos abades[17].

El tipo de monasterios aquí descritos y el que enmascara la misma *RC* nos ponen de manifiesto una realidad muy distinta de aquéllos que, por ejemplo, en el mismo entorno, deja traslucir la Regla de Fructuoso[18]. Frente a un monasterio rígidamente establecido, y fundado 'desde fuera', nos encontramos monasterios que surgen por iniciativa privada, que se organizan de manera poco

---

16 *Reg. Comm.* I: *Solent enim nonnulli ob metum gehennae in suis sibi domibus monasteria componere et cum uxoribus filiis et seruis atque uicinis cum sacramenti conditione in unum se copulare et in suis sibi ut diximus uillis et nomine martyrum ecclesias consecrare et eas tale nomine monasteria nuncupare.*

17 BISHKO, Ch. J.: «The pactual tradition in Hispanic Monasticism», *Spanish and Portuguese Monastic History 600-1300*, London, 1984, 22, ha supuesto que estos monasterios vecinales y presbiteriales eran promovidos por la jerarquía y el clero secular en oposición a los metropolitanos-monjes de Dumio-Braga, su argumentación se apoya en la referencia *haereses et schisma* del c. I, y en la referencia *nostra eclesia* del c. XX. En el mismo sentido podría argumentarse la referencia del c. II acusando a estos presbíteros seculares de acaparar bienes siguiendo la norma de los obispos. Creemos que el enfrentamiento entre un episcopado de tendencia más ascética y otro más relajado tuvo en la Galicia del siglo VII una gran importancia, y así lo muestran los cánones del Concilio III de Braga del año 675, donde la imagen de absoluto relajamiento episcopal es evidente. Pero consideramos también que la pugna de modalidades monásticas, y sobre todo la aparición de estos monasterios vecinales, tiene otras lecturas.

18 No hay razón para pensar que los monasterios sometidos a la *RC* desplazasen a aquellos descritos en la Regla de Fructuoso, probablemente reflejan medios socio-económicos distintos y no habría razón para que entrasen en contradicción y fuesen excluyentes. Ver nuestro *Formas económicas y sociales en el monacato visigodo*, Salamanca, 1987, 99 ss.

19 Para algunos no habría ninguna duda que el *episcopus sub regula* de la *RC* es el obispo-abad de Dumio, que seguiría la tradición de su fundador Martín en el siglo precedente, y que extendería su jurisdición monástica más allá de los límites de su diócesis. Así ORLANDIS, J.: «El movimiento ascético de S. Fructuoso y la congregación monástica dumiense», *Estudios sobre instituciones monásticas medievales*, Pamplona, 1971, 77; Id., «Las congregaciones monásticas en la tradición suevo-gótica», *Estudios*, 102. Frente a esta idea que ya estaba en HERWEGEN, I.: *Das Pactum des Hl. Fruktuosus von Braga*, Stuttgart, 1907, BISHKO, Ch. J.: «Episcopus sub regula or episcopi sub regula? St. Fructuosus and the monasticized episcopate in the peninsular west», *Bracara Augusta* XXI (1967), 63 s, y más categóricamente en *The pactual tradition*, 19 s, considera que este episcopado monastizado se habría extendido por el resto de *Gallaecia*. Esta idea resolvería los problemas de disciplina en el ámbito de la diócesis, pero no parece encontrar otros apoyos documentales, en especial en las suscripciones del Concilio III de Braga.

canónica, y que rechazan en cuanto a fines y medios la disciplina monacal ortodoxa. Como respuesta se intenta someter a los monasterios a una disciplina, bajo la tútela de un obispo, en principio el obispo-abad de Dumio, o quizás más de uno[19], disciplina que se garantizaría con la celebración de sínodos abaciales, reuniones que se preveían como mensuales entre los abades de una determinada zona[20].

Denuncia la *RC* que se organizan algunos con sus familias, sus siervos y sus vecinos. En su lugar pretende la Regla ordenar un monasterio más ortodoxo. Para ello se establece el principio de autoridad abacial (c. III), y se precisa quien puede ingresar en el monasterio: libres, cualquiera que sea su condición y siervos que presenten documento de libertad; y cómo han de someterse a su superior el abad, donde rige el principio de obediencia (c. V). Sin embargo este propósito se ve alterado al prever el capítulo sexto la admisión en el monasterio de los varones con sus mujeres e hijos, y aunque se ordena la separación de los mismos y se regula la relación que en el futuro han de guardar con los hijos no deja de darse una profesión familiar[21]. Profesión en la que es probable que ingresasen también los siervos, como se desprende de la referencia a la sierva del monje (*ancilla*) en el capítulo XVIII. Esta profesión forzada de los siervos estaba clara en los monasterios vecinales del capítulo primero de la Regla y es igualmente mostrada por Valerio en su *De Genere monachorum*.

Se dan pues unas profesiones que, bien colectivas o individuales, engloban grupos familiares o comunidades completas que la *RC* intenta ordenar canónicamente. ¿Quiénes son los protagonistas de estas profesiones? Algunos rasgos de la *RC* pueden ayudarnos a responder, especialmente las referencias a la estructura propietaria y familiar que se desprenden de su lectura, ambos aspectos deben ser analizados conjuntamente.

Ya en el capítulo primero de la *RC* al hablar de estos denostados monasterios vecinales se nos dice que los profesos «enfriados con los que se habían ligado con juramento para esto, se separan unos de otros con fuertes riñas y disentimiento. Y se arrebatan unos a otros (...) los bienes que habían juntado anteriormente (...). Pero si alguno de ellos adoleciere de debilidad recurren a los parientes que dejaron en el siglo para que les presten auxilio con armas palos y amenazas»[22]. Este problema que es recriminado como propio de esos falsos monasterios parece que también se daba en los monasterios sujetos a la disciplina de la *RC*, y así se reconoce en el capítulo XVIII, en unos términos muy similares a los del texto anterior: «Tenemos averiguado por monasterios poco cautos que aquéllos que ingresaron con sus bienes entibiados después (...) vuelven al siglo (...) y tratan de arrancar, junto con sus parientes, lo que habían llevado al monasterio, y acuden a los jueces seglares y debastan con gentes de armas los monasterios»[23]. En otros casos los monjes fugitivos se apoyan en sus parientes para amenazar al monasterio (c. XX), probablemente también con intención de recuperar lo que aportaron. De estos testimonios parece desprenderse que el concepto de propiedad/posesión de estos profesos no se identifica con el concepto de propiedad privada

---

20 *Reg. Com.* X: *Secundo ut per capita mensium abbates de uno confinio uno se copilentur loco, et mensuales laetanias strenue celebrent...*

21 Los capítulos XV, XVI y XVII insisten en este ordenamiento separador.

22 *Et cum ipsis uicinis cum quibus prius se cum iuramentis ligauerant pro hoc tepefacti cum grande iugio et discrimine se ab inuicem separant (...) Quod si alicui ex illis inbecillitas apparuerit propinquos quos in saeculo reliquerunt cum gladiis et fustibus ac minis sibi adiutores adducunt.*

23 *Conperimus per minus cauta monasteria qui cum facultaticulus suis ingressi sunt, postea tepefactos cum grande exprobatione repetere, et saeculum quod reliquerant (...), et cum suis propinquis quod monasterio contulerant hoc extorquere et iudices saeculares requirere, et cum saionibus monasteria dissipare...*

individual definido en el derecho romano y asumido por la tradición cristiana, y monástica.

Los profesos aportan sus propiedades, pero al dejar el monasterio pretenden recuperarlas y se apoyan en sus parientes. Dice P. D. King[24] que «en el siglo VII el individuo, por lo que parece, se enfrentaba con el mundo sin poder contar, en general, con los beneficios y desventajas que comportaba un sistema eficaz de parentesco». Sin embargo la *RC* hace reiteradas referencias a esta parentela, generalmente con un sentido negativo para la disciplina, autoridad o intereses patrimoniales del monasterio. Al margen de las referencias citadas se puede anotar la preocupación por que los bienes del profeso se entreguen a los pobres y no a pariente alguno (cc. IV y VIII); o por que los monjes no muestren solicitud por esos mismos parientes (c. XIII); o por que los ancianos esten libres de sus afectos (c. VIII).

En el mundo de relaciones en el que se desenvuelven los profesos de la *RC*, así como aquéllos de los monasterios vecinales, los lazos de parentesco que generan solidaridades y, probablemente, comunidad de intereses patrimoniales van más allá que el núcleo familiar restringido. Al menos en tres ocasiones describe la Regla cuáles son esas vinculaciones que en un sentido muy amplio podemos llamar familiares. Al enumerar la lista de aquéllos a quienes el profesor no debe dejar sus propios bienes encontramos una primera referencia: *non dedit patri, non matri, non fratri, non propinquo, non consanguineo, non filio adoptiuo, non uxori, non liberis...* (c. IV). En el capítulo XIII al recriminar la jactancia de los monjes nos describe la *RC* como se envanecen según los casos *alius de genealogia et sua gente fatetur esse princeps, alius de parentibus, alius de germanis, alius de cognatis, alius de fratribus et consanguineis et idoneis.* En otro caso (c. XVIII) al advertir que el monje enfermo no debe ser atendido por mujer alguna detalla las vinculaciones que éste puede tener con ellas: *non matrem, non germanam, non uxoren, non filiam, non propinquam, non extraneam, non ancillam...*[25].

Las dificultades terminológicas son evidentes, máxime en un momento y en un contexto en el que el concepto jurídico de la familia romana puede tener poca utilidad explicativa. Algunos de los términos son claramente identificables en ese nivel jurídico, al igual que en su definición de un parentesco concreto. Sin embargo el término *propinquus* tiene aquí un alcance más amplio que la referencia genérica a pariente tal y como puede entenderse en la *Lex Visigothorum*, o a la separación frente a *extraneum* tal y como aparece en la misma *RC*, o en la de Isidoro (cc. XIX y XXIV). Un alcance que se puede identificar más con la referencia ya recogida a *de genealogia et de sua gente...*, y que se materializaría en la pervivencia de ese sentimiento de solidaridad que llevaría a la consideración de los intereses individuales como parte de los intereses colectivos. Cabe preguntarse si esta 'parentela' basa sus lazos relacionales en una pretérita comunidad de sangre o si basa su solidaridad más en la pertenencia a una comunidad aldeana con intereses vecinales. Ante esto, una primera idea es que ambas realidades probablemente no son antagónicas, es posible que los miembros de una comunidad aldeana tiendan a considerarse parientes entre sí, un parentesco no siempre artificial pues el nivel de endogamia frecuentemente era elevado[26].

Con todo, en el contexto de la *RC* es probable que se diese una auténtica solidaridad sanguínea

---

24 *Derecho y sociedad en el reino visigodo*, Madrid, 1981, 249.

25 En el *Pactum* también encontramos una descripción de estos vínculos diversos: *cum parentibus, germanis, filiis, cognatis uel propinquiis...*

26 La situación seguiría siendo probablemente así por mucho tiempo. Podemos ver FLANDRIN, J. L.: *Orígenes de la familia moderna*, Barcelona, 1979, 48 ss. Aspectos generales y la posibilidad de una visión comparativa en DUBY G.; LE GOFF, J. (eds.): *Famille et parenté dans l'Occident médiéval*, Roma, 1977. También HEERS, J.: *Le clan familial au Moyen Age*, Paris, 1974.

procedente de viejas estructuras gentilíceas, que convive y pugna con la imposición de la familia restringida. La misma Regla menciona específicamente en su capítulo I a los *uicinis* que se unen en monasterio, quienes probablemente son así diferenciados de los 'parientes'. Por otro lado en el mundo altomedieval de los reinos cristianos esta parentela familiar se nos manifiesta tanto en la documentación notarial de derecho privado como en los fueros de derecho público, que no serían sino una plasmación del derecho consuetudinario de las comunidades, las mismas que aquí estamos tratando[27].

Pero, aunque no podamos precisar con exactitud el carácter de estas estructuras de parentesco y de propiedad parece claro que no coinciden con las tradiciones romanas que la *RC* pretende imponer. Hasta el punto que sus redactores prefieren renunciar al aporte de los profesos que afrontar los problemas derivados de un conflicto si estos pretenden recuperar lo aportado (c. XVIII). Y que además se indique que la renuncia no se haga en favor de los parientes (cc. IV y VIII), probablemente porque eso tampoco implicaba una renuncia efectiva.

Junto a esta problemática, la *RC* deja traslucir otra no menos interesante. Se trata de la dificultad que estas comunidades encontraban, al organizarse monasterialmente, para asumir el principio de autoridad abacial. Según se desprende de su lectura los monasterios vecinales se daban por abad alguien que cumpliera sus caprichos[28]. La Regla establece cuáles han de ser las virtudes del abad[29]: experimentado en la vida monástica, sin ataduras en el siglo, se mantendrá alejado de todo pleito, etc. E indica también claramente cómo han de estar sometidos los monjes a la autoridad del superior[30], relación marcada por el principio de obediencia y por la renuncia del profeso a la propia voluntad. Sin embargo tal sometimiento también parece chocar con la práctica habitual, y frente a la sumisión perpetua y sin condiciones, el principio de autoridad monástico va a estar limitado en el NO por la aparición de fórmulas pactuales[31].

Hemos visto que el monacato no adoptó en el NO una disciplina uniforme, sino que, probablemente, en esta etapa convivieron tanto las formas denunciadas en la *RC* como la que ella defiende y a la vez lo hicieron, cuanto menos, con un monacato céltico en torno a la sede britona en el límite septentrional de *Gallaecia*[32]. Sin embargo, y reconociendo nuestra ignorancia sobre la organización de esta iglesia britona[33], sí parece que las soluciones pactuales fueron bastante

---

27 Sobre esta etapa puede verse HINOJOSA y NAVEROS, E.: «La comunidad doméstica en España durante la Edad Media», *Obras*, II, Madrid, 1955, 331-45; GARCÍA DE VALDEAVELLANO, L.: «La comunidad patrimonial de la familia en el derecho español medieval», en *Estudios medievales de Derecho Privado*, Sevilla, 1977, 295-321; MONTANOS FERRIN, E.: *La familia en la alta edad media española*, Pamplona, 1980, esp. 161-328. Desde una óptica menos jurídica BARBERO, A.; VIGIL, M.: *La formación del feudalismo en la Península Ibérica*, Barcelona, 1978, 354 ss.

28 *Reg. Com.* I: *...et uulgares et ignari cum sint, talem praesse sibi abbatem desiderant ut ubi se uoluerint conuertere quasi cum benedictione suas uoluntates faciant.*

29 C. III: *Qualis debeat eligi abbas in monasterio.*

30 C. V: *Qualiter debeant monachi subditi esse suo abbati.*

31 A este aspecto del monacato hispano ha dedicado una especial atención Ch. J. Bishko, una síntesis reciente de sus posturas en el ya citado «The pactual tradition...». Por nuestra parte hemos abordado el tema en *Formas*, 153-9.

32 Nuestro conocimiento sobre esta Iglesia britona se reduce prácticamente a la referencia del *Parr. Suev.* XIII. 1. *Ad sedem Britonorum ecclesias que sunt intro Britones una cum monasterio Maximi et que in Asturiis sunt*; junto a sus suscripciones en algunos de los concilios bracarenses y toledanos, lo que por otra parte nos da cuenta de su sumisión a la disciplina de la Iglesia católica.

33 Dos interpretaciones distintas, pero igualmente provisionales en DAVID, P.: *op. cit.*, 57 ss, y THOMPSON, E. A.: «Britonia», en *Christianity in Britain*, BARLEY, M. W.; HANSON, R. P. C. (eds.): Leicester, 1968, 203 s. El recurso a la comparación con la Iglesia irlandesa puede resultar esclarecedor, aceptando que en ambos casos se daban

generales. Posiblemente como tal deba entenderse el *sacramentum* o *iuramenta* que unía a los profesos de los monasterios vecinales[34], y claramente lo son el *pactum* anexo a la *RC* y la llamada *Regula Consensoria Monachorum*.

El estudio de estos dos documentos pone de manifiesto ciertas diferencias entre ellos. En este sentido la *Consensoria*, que manifiesta un mayor igualitarismo entre los componentes de la comunidad, es la constitución que éstos se dan en el momento de organizarse como monasterio. Mientras que el *Pactum* da, a primera vista, la sensación de ser un mecanismo limitador de los excesos abaciales en un monasterio ya constituido, aunque no deja de anotar el papel de la comunidad como última depositaria del poder del monasterio. A la asamblea corresponde dictar las penas que se impongan a los monjes trasgresores de la Regla, y esa asamblea va a tener potestad de 'juzgar' la labor de su abad al frente del monasterio y recurrir ante los demás cenobios de la confederación, ante el obispo que vive bajo la Regla e incluso ante el conde protector de la Iglesia[35].

Con todo las diferencias entre el *Pactum* y la *Consensoria*, que por otro lado también se define en el texto como *pactum*[36], podrían no serlo sino en el grado de elaboración de ambos documentos, reflejando en el fondo una problemática común. Las comunidades organizadas monásticamente asumían su condición de monasterios dentro de una tradición más o menos ortodoxa, pero conservaban una noción del poder, de la autoridad abacial, que excluía toda posible arbitrariedad. El abad es el primero entre los hermanos, dirige la vida monástica pero siempre que respete la Regla y la autoridad de la conferencia, de la asamblea de los monjes. Podríamos plantear que estas comunidades al organizarse de forma monasterial sustituían su constitución política por una normativa religiosa, por una Regla. Aportaban al monasterio en el proceso de adaptación sus concepciones del poder, que, con un carácter contractual, excluían la figura de un abad-pater depositario de toda la autoridad.

Los monasterios habrían sido, así, el vehículo más eficaz para la cristianización e integración del NO hispano, y especialmente de las zonas más marginales y apegadas a sus prácticas tradicionales, y lo fueron en una doble dirección. Las comunidades campesinas vieron en el monacato la práctica cristiana que mejor se adaptaba al nivel de desarrollo de su estructura socio-económica, donde la propiedad aún tendría grandes sumisiones de tipo colectivo o familiar. La organización en forma monasterial salvaguardaba, en principio, tales prácticas. Pero al mismo tiempo esta monastización espontánea se revelaba claramente anticanónica y las jerarquías

---

unas condiciones de partida muy primitivas, pero trasladar el modelo tal cual puede ser arriesgado, y más buscar en la monastización del NO hispano una influencia directa. Podemos consultar, entre otros, LOYER, O.: *Les chrétintes celtiques*, Paris, 1965, 25 ss; ORLANDI, G.: «Dati e problemi sull'organizzazione della chiesa irlandesa tra V e IX secolo», en *Cristianizzazione...*, 713 ss.

34 *Reg. Com.* I: *Cum uxoribus filiis et seruis atque uicinis cum sacramenti conditione in unum se copulare*, y más adelante: *Et cum ipsis uicinis cum quibus prius se cum iuramentis ligauerant.* HERWEGEN, I.: *op. cit.*, 71 ss, identificó estos *iuramenta* con la *Regula Consensoria Monachorum.* BISHKO, Ch. J.: «The date and nature of the spanisch Consensoria Monachorum», *American Journal of Philology* LXIX (1948), 393, niega tal vinculación y prefiere pensar en monasterios más próximos a la *RC*, dado que la tradición manuscrita las transmitió juntas. Más recientemente, «The pactual tradition», 20 s, ha preferido hablar de un monacato consensorial, al que considera competidor con la Sancta Communis Regula.

35 BISHKO, Ch. J.: «The pactual tradition», 20, considera que después del 656 la *Sancta Communis Regula* habría dado su consentimiento a la adopción de la constitución pactual, y busca las razones en el intento de evitar la presión del episcopado secular por medio de los abades; así como en un compromiso entre formas extremas de relajación igualitaria y otro monacato ortodoxo controlado por el episcopado no monastizado.

36 *Reg. Cons. Monach.* VIII: *quia non poterit proprie retinere quod per pactum ad omnes pertinere.*

monásticas pretenden hacer una regulación más ortodoxa, de ahí la redacción de la *RC*. Sin embargo las costumbres campesinas se muestran tan arraigadas que el resultado final es una síntesis de elementos que pueden ser analizados como un proceso de aculturación. Donde el rasgo más destacado es que la concepción monárquica de la autoridad cede su lugar a una concepción contractual de la relación entre abad y profesos, en la que además el superior debe sujetarse a la supervisión y en algún caso a la decisión de la asamblea de los monjes.

Estas comunidades aldeanas, con fuertes componentes familiares, organizadas como monasterios van a tener una gran continuidad tras la caída del reino visigodo de Toledo. Entre los siglos VIII y XI encontramos un buen número de ejemplos, tanto de la pervivencia del pactualismo como de las vinculaciones parentales entre los miembros de los cenobios[37]. Esta pervivencia una vez que se había producido una total desvinculación de cualquier organismo supraindividual, y de cualquier consigna doctrinal, es una prueba de la efectividad práctica de tal sistema organizativo. Es igualmente probable que tal aislamiento propiciase la perpetuación de usos religiosos poco ortodoxos, pero realmente ésta ha sido una constante 'universal' de la religiosidad popular[38].

---

37 Sobre el monacato pactual altomedieval es obligado citar de nuevo a BISHKO, Ch. J.: «Gallegan pactual monasticism in the Repopulation of Castile», *Estudios dedicados a Menéndez Pidal*, II, Madrid, 1951, 513-31, ahora publicado con nota adicional en *Spanish and Portuguese...*; donde también se recoge «Portuguese Pactual Monasticisme in the Eleventh Century: the case of Sao Salvador de Vacariça». Sobre el monacato familiar, ORLANDIS, J.: «Los monasterios familiares en Hispania durante la Alta Edad Media», *Estudios...*, 125-64.

38 Se puede leer con gran provecho el ensayo antropológico de MALDONADO, J.: *Religiosidad popular. Nostalgia de lo mágico*, Madrid, 1975, cuyo contenido no defrauda las espectativas del título. Desde una óptica histórica y en el ámbito cronológico que nos ocupa el ya citado HILLGARTH, J. N.: «Popular Religion...».

Cristianismo y aculturación en tiempos del Imperio Romano, **Antig. crist. (Murcia) VII, 1990**

CRISTIANISMO Y ACULTURACIÓN EN LA POLÍTICA DE JUSTINIANO (SEGÚN PROCOPIO DE CESÁREA)

RITA MARÍN CONESA

SUMMARY

The author studies the union of the greek-roman philosophy of the kingship and that of the Jewish-Christian theology and the fusion of the hellenistic cosmologico-political ideas with the Christian theological ideas, basing his investigations on the conceptualization of the question of the conversion of the barbarians; the way the Emperor treats the heretics; and in the treatment of the paganism more or less related to certain nacionalisms. The article finishes analysing the opinion of the historian Procopius on the subjects here under study.

I. PRESENTACIÓN DEL TEMA

Erik Peterson en su famoso artículo publicado hace ya algunos años «El Monoteísmo como problema político»[1] planteaba la cuestión de la influencia del monoteísmo judeo-cristiano en la concepción del estado y de la monarquía bajoimperial.

Si bien es cierto que los planteamientos que desarrolla Peterson no van más allá del siglo IV, es presumible que la profunda crisis y consiguiente transformación de valores que sufre el mundo tardorromano tenga su prolongación en la Antigüedad Tardía[2].

La influencia del monoteísmo judeocristiano en el pensamiento tardoantiguo supondrá el desarrollo de un nuevo concepto sobre el *poder real,* el *devenir histórico* y la *divinidad.*

---

1 PETERSON, Eric: «El Monoteísmo como problema político»: *Tratados Teológicos. Teología y Siglo XX.* Edit. Cristiandad, pp. 27-62, Munich, 1951 y 1956, Madrid 1966.

2 VOGT, J.: *The Decline of Rome, the metamorphosis of Ancient Civilisation,* London, 1967, Madrid ed. Guadarrama, 393 pp.

El concepto monárquico de la filosofía griega se amalgama con la idea de la «monarquía divina» elaborada por la teología judeocristiana, y la idea helenística de la *oikouméne* se asimila a la de *Pax Romana,* que en el Bajo Imperio se identificará con la *Pax Christiana,* originando un proceso que, como veremos, culminará con la aparición de una *cosmovisión teológica de la HISTORIA,* en la que el Dios de la Historia será reemplazado por el Dios de la Naturaleza.

II. LA EVANGELIZACIÓN DE LOS BÁRBAROS COMO ELEMENTO DE ACULTURACIÓN

Como ya apuntaba Dvornik[3], el pensamiento tardoantiguo derivó por influencia del monoteísmo hacia una completa identificación entre política y religión, entre *Historia* y *Naturaleza.*

La «sacralización» del poder que experimenta el mundo bajoimperial[4] originará un modelo de monarquía teocrática en la que el monarca es el representante de la divinidad y el amigo del *Logos.* Esto lo convierte en el principal valedor de la Iglesia y en el defensor de la verdadera fe. En Bizancio el *basileus* se convierte en el «vicerregente» de Dios, «rescatando a la religión del error»[5] y contribuyendo a la propagación de la *Pax Christiana.*

Pensamiento éste, no sólo extendido en Oriente donde la autoridad imperial ha salido fortalecida de su alianza con el monoteísmo cristiano, sino también, y esto pone de manifiesto una vez más que los esquemas de valores de la Antigüedad Tardía son compartidos por Oriente y Occidente, en los reinos germánicos occidentales, en donde los intereses de la Iglesia también aparecen estrechamente unidos al poder temporal[6].

Tenemos el ejemplo próximo de la Hispania visigótica gobernada por monarcas arrianos a cuya autoridad recurría la Iglesia hispana en demanda de protección e incluso requería el ejercicio de la autoridad real en cuestiones que nos parecen de estricta competencia del derecho canónico[7].

Y Procopio de Cesárea en el libro III de su *Historia de las Guerras* nos cuenta que los reyes vándalos Honorico, Gundamundo y Transamundo, trataron mediante represiones y sobornos de convertir en arrianos a los cristianos ortodoxos de Libia (Proc. de Cesárea, *Historias* III. VIII, 3-5; 6-11).

Nos estamos refiriendo aquí a dos aspectos fundamentales que caracterizan el pensamiento tardoantiguo:

La sacralización del derecho y del *Poder Real*[8].

En Bizancio la dignidad imperial se manifiesta imbuida de un carácter teocrático tal que

---

3 DVORNIK, F.: *Early Christian and Byzantine Political Philosophy,* Washington, 1966, II.

4 REYDELLET, Marc: «La royauté dans la littérature latine de Sidoine Apollinaire à Isidore de Séville»: *Bibliothéque des Ecoles françaises d'Athènes et Rome,* 1981.

5 *Corpus Iuris Civilis Iustiniani* (Prefacio de la Novella VI), publicado en Castellano y Latín por Manuel Gómez Marín y Pascual Gil y Gómez, Madrid, R. Vicente, 1873, 3 vol.

6 CERFAUX, L.; et TONDRIAU, J.: *Un concurrent de Christianisme: Le culte des souverains dans la civilisation gréco-romaine,* Paris, Tournai, 1957.

7 BARBERO DE AGUILERA, A.: «El pensamiento político visigodo y las primeras unciones regias en la Europa Medieval»: *Hispania,* 1970, pp. 245-326.

8 WIEACKER, Franz: *Recht und Gesellschaft in der Spätantike,* W. Kohlhammer Verlag, Stuttgart, 1964, 146 pp.

cualquier actuación del emperador se convierte, por el mero hecho de serlo, en *ley*[9]. Sus actos se revisten así de un carácter casi sagrado[10]. Cualquier atentado contra su autoridad o contra el imperio cristiano que él protege se valora como un ataque contra el «Dios de los Cristianos», tal y como refleja el siguiente pasaje de las *Historias,* en el que el historiador Procopio se refiere a los enfrentamientos entre bizantinos y persas: «Y al año siguiente Cosroes, el hijo de Cabades, invadió por cuarta vez el territorio de los Romanos conduciendo su ejército hacia Mesopotamia. Cosroes hizo esta invasión no contra Justiniano el emperador de los Romanos ni tampoco contra ningún otro hombre, sino únicamente contra el Dios al que los cristianos reverencian» (Proc. de Cesárea, *G. Persas* II. XXVI, 1-3).

Bajo esta nueva visión «sacerdotal» de la monarquía, los emperadores de Bizancio desarrollarán una política religiosa orientada a «asegurar la unidad del Imperio, consolidando su cohesión moral»[11]. Tarea que no siempre estuvo al alcance de las posibilidades militares y económicas del poder bizantino. En ocasiones la coyuntura del momento apenas permitía el empleo de una política de contención con los bárbaros; en otras, el establecimiento de grupos étnicos en el limes posibilitaba el desarrollo de una labor evangelizadora que favorecía la asimilación cultural con el imperio[12]. Y naturalmente no hemos de olvidar la enorme importancia que tuvieron las tropas bárbaras en el ejército bizantino como vehículo de integración.

En la Antigüedad Tardía el Imperio ha dejado de ser Romano para convertirse en *Cristiano y Universal.* Es por eso que el concepto de «pueblo elegido» pierde su originalidad y se diluye en el concepto más amplio de *Humanidad.* El hombre del mundo tardoantiguo asiste al inicio del proceso que culminará con el triunfo de la *universalidad* medieval frente al individualismo del pensamiento clásico. Y es bastante probable que la presencia del elemento bárbaro contribuyera a acelerar este proceso.

La aculturación de los bárbaros tuvo en Bizancio una especial trascendencia para la supervivencia del imperio y la expansión del «bizantinismo», como recoge Procopio en su obra; pero también, y de forma decisiva, repercutió en la configuración de la Europa medieval[13].

Las *Historias* de Procopio de Cesárea nos hablan a este respecto del papel «pacificador» y «civilizador» que el Cristianismo desempeñó entre pueblos ajenos al imperio como los Tzani, quienes saqueaban periódicamente el territorio imperial a pesar de que recibían un tributo anual del emperador, y de que «...ellos habían prometido respetar el tratado con los juramentos propios de su pueblo,...» (Proc. de Cesárea, *Hist.* I. XV, 23). Sin embargo, estas gentes no remitieron en sus incursiones de rapiña hasta que «Ellos cambiaron su manera de vivir por otra más civilizada, y se enrolaron en el ejército de los Romanos, y desde ese momento ellos marcharon contra el enemigo con el resto del ejército romano. Además abandonaron su propia religión por una fe más recta, haciéndose todos ellos cristianos. Ésta es la historia de los Tzani» (Proc., *Hist.* I. XV, 25).

Y algo similar cuenta Procopio de los Erulos quienes, a pesar de haber firmado un tratado con el emperador Anastasio, no dejaron de ser una amenaza para el estado bizantino hasta que

---

9 STEIN, E.: *Histoire du Bas-Empire,* ed. de J. R. Palanque, Amsterdam, 1968, vol. II, p. 370.
—MARONGIU, A.: «Un momento típico de la monarquía medieval: El Rey-Juez» en *Anuario de Historia del Derecho español* XXIII, 1953, pp. 677-715.

10 BECK, H. G.: *Kirche und Theologische Literatur im byzantinischen Reich,* Munich, 1959.

11 LLEWELLYN, Peter: *Rome in the Dark Ages,* Faber and Faber, London, 1971, p. 323.

12 OSTROGORSKY, G.: *Geschichte des byzantinischen Staates,* Munich, 1963.

13 DUTHILLEUL, P.: *L'Evangelisation des Slaves,* Paris, 1963.

no se les asignó un territorio, sedentarizándolos, y fueron *convertidos al Cristianismo*: «Y cuando el emperador Anastasio oyó esto, él se sintió contento, y en consecuencia dejó con vida a un buen número de Erulos; sin embargo, ellos ni llegaron a ser aliados de los Romanos ni les hicieron ningún bien. Pero cuando Justiniano subió al trono él les entregó buenas tierras y otras posesiones, y así triunfó plenamente ganándose su amistad y los persuadió de que se hicieran Cristianos. En consecuencia ellos adoptaron una manera de vivir más civilizada y decidieron someterse a las leyes de los Cristianos, y conforme a los términos de su alianza, ellos están generalmente alineados con los Romanos contra sus enemigos» (Proc., *Hist.* VI. XIV, 32-35).

Bajo semejante perspectiva se podría afirmar que la evangelización acelera la «romanización» de los bárbaros y su integración en las estructuras del estado bizantino, con todo lo que esto supone de garantía para la integridad territorial del imperio por un lado, pero también, y esto es especialmente significativo, nos parece que el intercambio cultural entre el mundo romano-bizantino y las diversidades étnicas favorece el proceso de *democratización* de la cultura tardoantigua.

De ahí que, frente a la unicidad cultural y al dogmatismo ideológico que se impone abiertamente desde los poderes fácticos en la Antigüedad Tardía, paradójicamente se asista también a un proceso simultáneo de «revitalización» (Mazzarino lo llama «democratizzazione»[14]) de las culturas regionales.

III. JUSTINIANO Y LOS HERÉTICOS: LA DEPURACIÓN DE LA ORTODOXIA

La conversión de los bárbaros no constituye, como veremos, el único caballo de batalla en la política de integración llevada a cabo por los emperadores de Bizancio.

Aunque no sea nuestro objetivo analizar aquí las múltiples herejías y disputas teológicas que hicieron del Oriente tardoantiguo un continuo campo de disturbios y revueltas ciudadanas, sí que expondremos los motivos que indujeron a los emperadores de Bizancio a combatir las desviaciones religiosas, y los esfuerzos de Justiniano por clausurar las escuelas filosóficas de Alejandría y Atenas, donde tenía su último refugio el paganismo clásico, en un intento por mantener la unidad del imperio mediante la *unicidad* de la ortodoxia[15].

La dialéctica propia de las escuelas orientales y la tradición filosófica helenística propició la aparición de controversias en torno a las cuestiones teológicas[16]; esto, unido a los restos de paganismo que aún pervivían en el mundo helénico del siglo VI, debía de suponer una amenaza para la unicidad de pensamiento, e incluso debió de poner en tela de juicio las estructuras del poder real, atacando a los fundamentos mismos del derecho tardoantiguo.

Del mismo modo los monarcas de Occidente buscan establecer en sus reinos la unidad religiosa como un medio para aglutinar a los diferentes pueblos e imponer su hegemonía política frente a la supremacía cultural del sustrato romanizado. Así, los Vándalos en el Norte de África lo mismo que los Visigodos en España intentarán utilizar el Arrianismo como fórmula de

14 MAZZARINO, S.: «La Democratizzazione della cultura nel Basso Impero»: *Rapports du XI Congrés International des Sciences Historiques*, Stockholm, 1960, pp. 35 ss.

15 FERNÁNDEZ, Gonzalo: «Justiniano y la clausura de la Escuela de Atenas»: *Erytheia*, n.º 2, año II. Abril 1983.

16 CONSTANTELES, D. J.: «Paganism and the State in the Age of Justinian»: *Catholic Historical Review* 50, 1964-5, pp. 372-380.

unidad: «Honorico se mostró como el más cruel e injusto de todos los hombres con los Cristianos de Libia. Él les obligó a convertirse a la fe arriana, y a cuantos no se rindieron con presteza, él los quemó o los destruyó con alguna otra forma de muerte» —escribe el historiador Procopio en el Libro III de las *Historias*, capítulo VIII, párrafo 3—. Y más adelante continúa diciendo: «Tras la muerte de Honorico el gobierno de los Vándalos recayó en Gundamundo, el hijo de Genzon, el hijo de Genserico. Pues él en la cumbre de la edad era el mayor de los hijos de Genserico. Gundamundo combatió contra los Mauroi en numerosos encuentros, y después de someter a los Cristianos a sufrimientos más grandes aún, murió de enfermedad en la mitad del duodécimo año de su reinado.

Y su hermano Trasamundo subió al trono; un hombre de buena apariencia y especialmente brillante, con discreción y elevadas ideas. Sin embargo, él continuó forzando a los Cristianos a cambiar su fe ancestral no con torturas a sus cuerpos como sus predecesores habían hecho, sino tratando de ganárselos con honores y cargos y obsequiándolos con grandes sumas de dinero. Y en el caso de aquéllos a quienes no se podía persuadir, él pretendía no tener el menor conocimiento de a qué clase de hombres pertenecían; y si alguno era considerado culpable de algún crimen importante que hubiera cometido bien por accidente o de forma intencionada, él les ofrecía como recompensa por cambiar su fe el perdón del castigo por su crimen» (Proc. de Cesárea, *Hist.* III.VIII, 6-11).

El mundo bizantino participa de los mismos esquemas de valores del pensamiento postclásico occidental, por consiguiente los emperadores tendrán que hacer frente a similares problemas de unidad[17]. Procopio de Cesárea, refiriéndose a la actitud de Justiniano con los heréticos, habla del celo (en la *Historia Secreta* lo califica como «cruel represión») del emperador por imponer la ortodoxia calcedoniana en todos los dominios del imperio. (Lo que no era óbice para que en el Palacio e inclusive en el seno de la familia imperial —no olvidemos las preferencias monofisistas de la emperatriz Teodora— existiera la división teológica). «Y encontrando —escribe Procopio sobre Justiniano— que la fe en Dios antes de este tiempo había caído en errores, y fue forzada a ir en muchas direcciones, él destruyó completamente todas las desviaciones, guiando a los equivocados, y persistió en la firme fundación de una única fe» (Proc. de Cesárea, *De Aedificiis* I. I, 9).

La metamorfosis de pensamiento que experimenta la Antigüedad Tardía había generado una formulación cristiana del imperio en la que se habla de *un Dios, una Iglesia* y *un intermediario*, el emperador[18]. Y con Justiniano Bizancio ha logrado la plena asunción de esta idea, como nos indica el testimonio de Procopio de Cesárea, quien en su obra *Anécdota* escribe al respecto: «Hay en el imperio Romano muchas doctrinas rechazadas por los Cristianos a las que suelen llamar herejías, los Montani, los Sabbatiani y todas las demás que están siendo causa de que el juicio del hombre se extravíe. A todos estos heréticos él les mandó cambiar sus anteriores creencias amenazándoles con muchas cosas en caso de desobediencia, y en particular que sería imposible para ellos en el futuro legar sus propiedades a sus hijos o a sus parientes. Pues los templos de estos heréticos, como se les llama, y particularmente los de quienes practican la fe Arriana, contenían riquezas incontables» (Proc. de Cesárea, *Anécdota* XI, 14-16).

---

17 DOWNEY, G.: «Justinian's view of Christianity and the Greek Classics»: *Anglican Theological Review* 40, 1958, pp. 13-22.

18 DANIELOU, J. y MARROU, H. I.: «La vida eclesiástica en el Imperio Romano Oriental» en *Nueva Historia de la Iglesia* tomo I, cap. XIV. Ed. Cristiandad, Madrid, 1982.

A pesar de que en la *Historia Secreta* Procopio acusa a Justiniano de dejarse guiar por un fanatismo insensato, «Él cometió un número indefinido de crímenes para cumplir estos fines. Pues en su impaciencia por reunir a todos en una sola fe en Cristo, él pretendía destruir al resto del género humano de manera insensata, encubriéndolo además con una ficción de piedad; pues a él no le parecía ser un asesino si ocurría que las víctimas no eran de sus mismas creencias» (Proc., *Anécdota* XIII, 7)[19]. Sin embargo, al margen de motivaciones personales y consideraciones políticas, el afán del emperador Justiniano por lograr la unidad de fe en el imperio responde a la *concepción cristiana del absolutismo romano como ideal monárquico y sacral.* Al procurar la depuración de la ortodoxia, el emperador está cumpliendo con la función inherente a su dignidad imperial. La nueva visión *sacerdotal* de la monarquía considera al *basileus* responsable directo de la salvación espiritual de sus súbditos. «En este lugar había una gran multitud de esos llamados *esclavos de los templos.* —Escribe el historiador Procopio refiriéndose a los habitantes de Libia—. Pero ahora el emperador ha hecho provisión no sólo por la salvación de las personas de sus súbditos, sino que además él se ha ocupado de todo lo concerniente a la salvación de sus espíritus, y así, él se ha cuidado de todas las maneras por el pueblo que vive allí. Así pues, él no ha descuidado ocuparse de sus intereses materiales de forma excepcional, sino que además los ha atraído a la doctrina de la verdadera fe, haciéndolos Cristianos y trayéndoles la transformación de sus corrompidas costumbres ancestrales. Después él construyó para ellos una iglesia de la Madre de Dios para que fuera guardián de la salvación de las ciudades y de la verdadera fe. Esto sucedió» (Proc., *Ed.,* VI. II, 18-20).

IV. JUSTINIANO Y EL PAGANISMO: EL RESURGIR DE LOS REGIONALISMOS

La política de la unidad religiosa que trata de llevar a cabo Justiniano obedecía evidentemente a los postulados ideológicos que caracterizan el pensamiento de la Antigüedad Tardía. Pero además, la unicidad religiosa del imperio venía a suponer la generalización del monoteísmo ideológico que Justiniano trataba de extender. En una palabra, la idea de la «Renovatio Imperii» sólo sería posible si se mantenía viva la idea de la unidad del Imperio.

Es evidente que los diferentes movimientos heréticos dentro del Cristianismo dificultaban esa unidad, pero en cualquier caso no tanto como los restos de paganismo clásico que aún gozaban de relativa fuerza en las escuelas filosóficas de Atenas y de Alejandría[20], y sobre todo, como el monoteísmo nacionalista, siempre activo, de Judíos y Samaritanos[21].

En los siglos de la Antigüedad Tardía se produce por contraposición al dogmatismo bajoimperial una revitalización de las culturas locales[22]. En el mosaico de pueblos y etnias que conforman los dominios de Bizancio este fenómeno hallará su vía ideal de expresión a través de la «revigorización» de las antiguas creencias nacionales. Los dioses ancestrales de cada pueblo se convertirán así en instrumento de la rebelión del «individualismo cultural» frente al dogmatis-

---

19 FRANTZ, A.: «Pagan Philosophers in Christian Athens» en *Proc. Am. Philos. Soc.* 119, 1975.

20 CAMERÓN, Alan: «The last days of the Academy in Athens»: *ProcCambPhilSoc.* 195, n. 15, 1967, pp. 7-29.

21 PROCOPIO DE CESÁREA: *Anécdota* XI, 24-29; XVIII, 34; XXVII, 7, 26, 27. Loeb Classical Library. Harvard University Press. Cambridge, Massachusetts, London, 1978. (Traducc. inglesa de H. B. Dewing).

22 COCHRANE, Ch. N.: *Christianity and Classical Culture* Oxford 1944, New York, 1957.

mo y a la cultura monolítica propia del mundo bajoimperial, que tiene su máximo exponente y defensor en la monarquía imperial[23]. Semejante situación, fruto de dos concepciones antogónicas de la Historia, llenará «el imperio Romano con matanzas» (Proc., *Anécd.*, XXVIII, 34). La una es hija del clasicismo grecorromano que se niega a desaparecer; la otra es producto del cambio de mentalidad que afecta al mundo bajoimperial, devenida de la profunda crisis de valores del pensamiento clásico, obviamente incapaz de contener en sus estrechos esquemas las profundas transformaciones del mundo tardoantiguo.

Mientras el monoteísmo romano-cristiano aboga por el centralismo y la uniformidad ideológica, el paganismo helénico y las religiones locales luchan por mantener vivas sus culturas tradicionales como una forma de reafirmar la propia identidad frente al monolitismo cultural que se impone. Esto es en definitiva lo que podemos hallar en el fondo de los conflictos religiosos que afectan al imperio. Frigios, Samaritanos, Helenos y Judíos, todos enarbolan como bandera en su lucha contra el centralismo político y cultural que les es impuesto desde Bizancio, la capital, a los dioses de sus padres.

Los siguientes pasajes de la obra de Procopio de Cesárea reflejan esta dicotomía. Según ellos, los Frigios y los Samaritanos llevan su rebeldía hasta consecuencias extremas, como recogen los siguientes fragmentos de la *Historia Secreta:* «E inmediatamente muchos de ellos fueron por todas partes de lugar en lugar y trataron de obligar a cuantas personas encontraron a abandonar sus creencias ancestrales. Y como esta acción pareció impía a los campesinos, todos ellos resolvieron hacer resistencia contra quienes traían este mensaje. De modo que mientras muchos eran muertos por los soldados, otros muchos hacían lo propio consigo mismos, pensando en su locura que ellos estaban haciendo lo más correcto. Y entre tanto, la mayoría de ellos, dejando sus tierras, se fueron al exilio.

Los Montan cuyo hogar estaba en Frigia, encerrándose en sus santuarios, prendieron fuego a sus templos y fueron destruidos junto con los edificios de forma insensata. Y en consecuencia el imperio Romano estaba lleno de asesinatos y de hombres exiliados» (Proc., *Anécd.*, XI, 21-23). Y sobre los Samaritanos escribe Procopio: «Y cuando una ley semejante fue promulgada relativa a los Samaritanos, una indiscriminada revuelta se extendió a través de Palestina. Todos los residentes de mi Cesárea y de otras ciudades, considerando una cosa estúpida sufrir en defensa de un absurdo dogma, adoptaron el nombre de Cristianos en lugar del que llevaban y con esta estratagema afortunada se libraron del peligro, saltándose la ley. Y todos aquéllos de entre ellos que eran personas de prudencia y de entendimiento no mostraron repugnancia en adherirse lealmente a esta fe. Pero la mayoría, sintiendo el resentimiento de que no habían elegido libremente, sino que por imposición de la ley habían abandonado las creencias de sus mayores, se iniciaron hacia los Maniqueos y hacia los Politeístas, como se les llama. Y todos los campesinos, habiéndose reunido en gran número decidieron levantarse en armas contra el emperador, eligiendo como su nuevo dirigente a cierto bandido llamado Julián, hijo de Savarus. Y cuando ellos se enfrentaron con los soldados, resistieron durante un tiempo, pero finalmente fueron derrotados en la batalla y perecieron en ella con su líder» (Proc., *Anécd.*, XI, 24-28).

---

23 MOMIGLIANO, Arnaldo et alii: *El conflicto entre el Paganismo y el Cristianismo en el s. IV*, Alianza Editorial, Madrid, 1989, p. 251.

V. PROCOPIO Y LA ORTODOXIA: SU ACTITUD ANTE EL CRISTIANISMO OFICIAL

Como conclusión al presente trabajo basado en la obra del historiador bizantino Procopio de Cesárea trataremos de exponer los fundamentos religiosos que contienen sus escritos. Y para ello intentaremos encontrar respuesta a alguno de los numerosos interrogantes que surgen a la hora de planteamos la exégesis de la fuente:

¿Cuáles eran las convicciones religiosas de Procopio? ¿Acaso era realmente «hijo de su tiempo» y a pesar de sus críticas al gobierno de Justiniano formaba parte del *sistema* con todo lo que esto implica, o por el contrario, se le puede valorar como un «clasicista» escéptico en materia de creencias?

¿Adopta tal vez una postura ecléctica conforme a su propia situación personal y a la coyuntura del momento, que es consecuencia de su formación en el clasicismo dialéctico por un lado y de su vinculación con el monoteísmo judeocristiano y la escuela de Gaza por otro? [24].

Muchos son y han sido los investigadores de la Antigüedad Tardía preocupados por descifrar la compleja ideología religiosa de Procopio de Cesárea. Tarea nada fácil si a las dificultades inherentes a la interpretación de las fuentes tardoantiguas añadimos la disparidad de criterios en el contenido y la variedad de estilo de la obra procopiana.

Así, desde la apología descarada de Justiniano en los *Edificios,* pasando por la relativa objetividad de las *Historias* y concluyendo con el libelo de la *Anécdota* o *Historia Secreta,* toda una gama de interpretaciones opuestas afluyen en sus obras. ¿Cuál es el verdadero Procopio, el de las *Historias,* el de la *Anécdota,* el de los *Edificios*? Probablemente ninguno de ellos y un poco todos a la vez.

Quizás sea la «ambigüedad» en su sentido de «indefinición» y de «ausencia de compromiso ideológico» su principal característica. El mismo eclecticismo, hijo de la metamorfosis del mundo clásico, que define la época.

En cualquier caso, ha sido esta aparente ambigüedad de Procopio hacia el Cristianismo oficial la que ha inducido a algunos estudiosos de su obra a esbozar una serie de conjeturas bastante aventuradas acerca del carácter ecléctico de sus creencias. Se ha barajado la hipótesis de su *escepticismo* religioso [25]; aunque no está claro si se le tacha de escéptico únicamente en lo que se refiere al Cristianismo o a cualquier tipo de creencia.

Frente a una interpretación de la fuente demasiado simple, aduciremos que en ciertos pasajes de las *Guerras* el autor parece aceptar sin discusión la atribución de milagros a los Cristianos. Precisamente en la *Historia de las Guerras Persas* hay un relato anecdótico de un grupo de Hunos que llegan a una ermita en Siria y apuntan con sus arcos al hombre santo que la habitaba, pero sus manos quedan paralizadas hasta que el rey de los Persas ruega al eremita que los perdone y haga desaparecer la parálisis (*Historias* I. VII, 5-11). Incluso en el libelo de la *Historia Secreta* hay un pasaje que habla del «castigo divino» que sobrevino sobre el general Salomón por haber asesinado a Pegasio durante sus campañas contra los Vándalos del Norte de Africa (*Historia Secreta* V, 34-38).

Procopio tal vez no crea necesariamente en todos los relatos de este tipo, pero sin duda debía

24 DOWNEY, G.: «The Christian Schools in Palestine: a chapter in Literary History», *Harvard Lib.* Bull. 12, 1958. —Ídem: «Gaza in the sixth century»: *Norman, Okla.*, 1963, pp. 99-116.

25 CAMERON, Averil: «The Skepticism of Procopius»: *Historia* XV, 1966, pp. 466-482.

de pensar que cumplían una función prescrita por Dios: Mover a los hombres a la piedad.

El parece asumir en su obra la visión fáctica del imperio como una imitación del cielo con el emperador como intermediario del *Logos*[26].

Desconocemos hasta qué grado su obra refleja las convicciones y creencias religiosas del Procopio hombre, pero de alguna forma, el Procopio historiador parece haber alcanzado a conciliar la nueva *cosmovisión teológica* que la Antigüedad Tardía tiene de la Historia con la *dialéctica clásica* que se extingue[27].

---

26 CAPIZZI, Carmelo: «Potere e ideologia imperiale de Zenone a Giustiniano (474-527)»: *L'imperatore Giustiniano Storia e mito. Giornate di Studio a Ravenna,* 4-16 Ottobre 1976. Milano, 1978, *Circolo Toscano di Diritto e Storia del Diritto.*

27 ELFERINK, M. A.: «Τύχη et Dieu chez Procope de Césarée»: *Aclass.* X, 1967, pp. 111-134.
—EVANS, J. A. S.: «Christianity and Paganism in Procopius of Caesarea»: *G R B S* XII, 1971, pp. 81-106.

Cristianismo y aculturación en tiempos del Imperio Romano, **Antig. crist. (Murcia) VII, 1990**

EL CRISTIANISMO Y LOS HABITANTES DE LAS MONTAÑAS EN ÉPOCA ROMANA

ROGER COLLINS
Bath (Inglaterra)

SUMMARY

The question of when the Basques were converted to Christianity has been long debated, with the answers given ranging over a period extending from the fourth century at the earliest to the twelfth at the latest. Proponents of both the early and the late dates for the conversion have considerable strength in their arguments. In trying to resolve this problem it is necessary to take account of changes in ethnic self-perception in the Upper Ebro Valley and Western Pyrenees, especially in the period of the dissolution of the Western Roman Empire and the formation of the Visigothic kingdom in the Iberian peninsula. Changes in Basque attitudes towards their neighbours were largely the product of altered political and economic circumstance that were triggered off by the dissolution of the Roman state. One major consequence of this was the growth of division and mutual hostility between mountain-dwelling pastoralists and lowland agriculturalists in the Western Pyrenees. Both of these two economic groups had, until the early fifth century, coexisted under the single ethnic label of *Vascones*, a name of considerable antiquity, but from then on a sharp sense of ethnic differentiation emerged between the two communities. Thus it is possible to reconcile evidence for the early conversion of one section of Basque population and for the late acceptance of Christianity on the part of another, once this radical disjunction in a previously unified sense of identity be appreciated.

Uno de los problemas más discutidos en el campo de los estudios vascos es la fecha de su conversión al cristianismo. Al problema se le han dado contestaciones muy divergentes y contradictorias. Para toda una escuela de historiadores, que en la actualidad representan el punto

de vista de la ortodoxia, el proceso de conversión no se realizó antes del siglo IX. Sugerencias aportadas para determinar más exactamente la fecha han ampliado el abanico de posibilidades desde el siglo IX al XII [1]. La carencia, empero, casi total de referencias a formas de religiosidad vasca pagana, y la ausencia de alusiones literarias tan tardías a los vascos, como paganos, presentan muchas dificultades para cuantos siguen estas líneas de argumentación [2]. Más recientemente, el Prof. Mañaricúa ha propuesto un nuevo modo de aproximación al tema [3]. La conversión de, al menos, un cierto número de vascos en la ciudad y región de Calahorra es conocida gracias a una referencia fortuita en los libros del *Peristephanon* de Prudencio [4]. Para los historiadores que pudiéramnos llamar «optimistas», si existen vascos cristianos en torno al año cuatrocientos en Calahorra ¿por qué no va a haberlos en todos los otros territorios habitados por los vascos? Estos historiadores proponen una fecha muy temprana para la conversión de la mayor parte de los vascos: tal vez hacia finales del siglo quinto.

El argumento de silencio es muy fuerte. La ausencia de referencias específicas a la conversión de los vascos habitantes de las montañas sorprende no poco, sobre todo si queremos suponer quetal conversión sea producto o resultado de una campaña de evangelización organizada y que ésta se haya dado en fecha tardía. La falta de alusiones a su paganismo en los textos francos del fin del siglo VIII, hostiles siempre a los vascos; y también la falta de acusaciones de parte de los francos contra los duques de Aquitania, que emplearon siempre mercenarios vascos, y que por ello mismo parecerían patronos de paganos, sugiere que los vascos se habrían convertido al cristianismo antes de esa época [5]. Pero frente a este argumento existe el testimonio específico de la *vita Sancti Amandi*, escrita probablemente a mediados del siglo VIII y que narra acontecimientos del siglo VII. En ella se cuenta que los vascos que san Amando encontró hacia el año seiscientos treinta eran todavía resueltamente paganos [6].

Un problema general con el que tropezamos es la falta de evidencias relativas a cualquier tipo de conversión en masa de grupos étnicos en el período anterior al siglo octavo. A partir de ese momento, las misiones, frecuentemente de inspiración papal, a los anglo-sajones, a los frisones, a los sajones continentales y a otros pueblos germánicos y eslavos han dado origen a lo que podríamos llamar una literatura de «conversión» [7]. Pero volviendo de nuevo al tema de la cristianización de épocas anteriores, nos resulta imposible describir exactamente cómo y cuándo cualquiera de los pueblos germánicos mayores, que entraron en el Imperio romano durante los siglos IV y V, se convirtieron del paganismo al cristianismo [8]. Igualmente la conversión del rey

---

1 LACARRA, J. M.: «La cristianización del País Vasco», en su *Vasconia medieval. Historia y filología*, San Sebastián 1957, 51-69.

2 BLÁZQUEZ MARTÍNEZ, J. M.: *Religiones primitivas de Hispania*, I, Madrid 1962, 176-177.

3 MAÑARICÚA, A. E. de: «Introducción del cristianismo en el País Vasco», *I Semana de estudios de historia eclesiástica del País Vasco*, Vitoria 1981, 27-42.

4 PRUDENCIO, *Peristephanon* I, 94-96.

5 ROUCHE, M.: *L'Aquitaine, des Wisigoths aux Arabes, 418-781*, Paris 1979, 111-132; COLLINS, R.: *The Basques*, Oxford 1986, 106-112 (hay edición española, Madrid (Alianza) 1989).

6 *Vita Sancti Amandi Episcopi Traiectensis, cap. 20, ed. B. Krusch, Monumenta Germaniae Historica. Scriptores Rerum Merovingicarum*, V, Berlin 1910, 443-444.

7 Véase, como ejemplo, la *Historia Eclesiástica Gentis Anglorum*, de Beda; la *Vita et Passio Sancti Haimhramni Martyris* de Arbeo de Freising; la *Vita Sancti Corbiniani*, la *Conversio Bagoariorum et Carantanorum*, la *Vita Sancti Bonifatii* de Willibald entre otras muchas obras semejantes del siglo octavo.

8 Los problemas en el caso de los visigodos están muy bien discutidos en THOMPSON, E. A.: *The Visigoths in the Time of Ulfila*, Oxford 1966, 78-132.

franco Clodoveo, que aparece bien resaltada en los textos nos ofrece muchas dificultades. La fecha de su bautizo ha dado origen a numerosas polémicas, y la posibilidad de que el rey y su corte hayan pasado por un período previo de afiliación al arrianismo es un postulado que se ha planteado[9]. De igual manera la conversión subsecuente de los visigodos del arrianismo al cristianismo no carece de alguna oscuridad. El concilio tercero de Toledo tuvo como punto de partida el hecho de la conversión previa, en razón de la cual los obispos solamente discutieron algunos problemas prácticos y determinadas ambigüedades administrativas[10]. Los textos conciliares no desvelan el proceso de la conversión.

De modo similar, en Inglaterra las áreas como Gales o las zonas fronterizas del norte de las provincias romanas, que debían estar menos romanizadas y poco influenciadas por las tradiciones mediterráneas en el siglo IV, aparecen como valuartes de la cristiandad en el siglo VI; pero no es posible describir cómo desaparecen de estas regiones las religiones pre-cristianas[11]. Igualmente está muy pobremente documentado el desarrollo de la cristiandad durante la época romana en las tierras bajas de la Gran Bretaña, es decir en el sur y en el este, pero suele suponerse que todos los sectores mayores de la sociedad romano-británica sintieron su influencia antes del año cuatrocientos diez[12]. La conversión de los irlandeses es también mal conocida, si bien la figura de san Patricio ha dado lugar a importantes discusiones: la fecha de su actividad sigue siendo cuestionada ¿es de la primera o de la segunda mitad del siglo quinto?[13]. Todos estos ejemplos contrastan con la certeza más firme que parece alcanzarse al leer la literatura misionera mucho más explícita que va a producir la Europa latina a partir del siglo octavo.

Una situación paralela a la que constatamos en la problemática de la cristianización de los pueblos del oeste de los montes Pirineos se puede constatar para las tierras de los Alpes italianos. También aquí son más conocidos los desastres que los logros. En el año trescientos noventa y siete conversos recientemente bautizados martirizaron a tres clérigos en la región de Val di Non. Éstos habían sido enviados a la montaña por el obispo Virgilio de Trento y su martirio está atestiguado en una carta del obispo y en un grupo de cuatro sermones de San Máximo de Turín[14]. Además, según un hagiógrafo de la tardía Edad Media, el mismo obispo Virgilio de Trento sufrió una muerte semejante en torno al año cuatrocientos cinco, cuando intentaba destruir un ídolo pagano en el valle de Rendena[15].

Por el lado opuesto, las conversiones individuales y en grupo y las fechas de las fundaciones de los obispados en las regiones alpinas son muy difíciles de documentar. Es notable que en el episodio de los tres mártires de Val di Non sus asesinos eran cristianos bautizados, que no deseaban abandonar sus costumbres paganas. En este mismo sentido, un relato en la *Vita Sancti*

---

9 WOOD, I. N.: «Gregory of Tours and Clovis», *Revue belge de philologie et d'histoire,* LXIII, 1985, 249-272.

10 VIVES, J.: *Concilios visigóticos e hispano-romanos,* Barcelona-Madrid 1963, 107-145.

11 BOWEN, E. G.: *The Settlements of the Celtic Saints in Wales,* Cardiff, 1956; SMYTH, A. P.: *Warlords and Holy Men: Scotland AD 80-1000,* Londres 1984, 1-35; THOMAS, C.: *The Early Christian Archaeology of Northern Britain,* Londres 1971.

12 THOMAS, C.: *Christianity in Roman Britain to AD 500,* Londres 1981.

13 Sobre este tema existe una literatura desmesurada, entre la que puede citarse: THOMAS, C.: *Christianity...* (supra nota 12), 307-346; THOMPSON, E. A.: *Who was St. Patrick,* Woodbridge 1985; HANSON, R. P. C.: *Saint Patrick-his Origins and Career,* Oxford 1968.

14 *Maximi Episcopi Taurinensis Sermones, CV-CVIII,* Ed. MUTZENBECHER, A.: *Corpus Christianorum. Series latina,* XXIII, Turnhout 1962, 414-423.

15 PAULI, L.: *The Alps,* Londres 1984, 184 (es traducción inglesa de la obra *Die Alpen in Frühzeit und Mittelalter,* Munich 1981).

Severini, que es normalmente interpretado como la destrucción de un reducto del paganismo en la montaña de la provincia de Noricum, tiene más que ver con la supervivencia de las prácticas paganas dentro de una población nominalmente cristiana[16]. De todos estos episodios se puede deducir que el desarrollo del cristianismo en los Alpes habría seguido dos vías: una en forma de misiones de origen urbano organizadas por los obispos, como es el caso de Virgilio de Trento, y la otra, en forma de influencia, menos formal, de hombres santos tales como San Severino. Además da toda la impresión de que la penetración del cristianismo en las montañas del norte de Italia se presenta como una forma de aculturación de esas regiones por el contacto cultural y comercial con el mundo más romanizado de los valles y tierras bajas[17].

La ausencia de referencias literarias específicas a conversiones de paganos entre la población campesina en el período tardo-romano va pareja con una cierta falta de interés en la evangelización práctica de los espacios rústicos[18]. San Martín de Tours tal como lo pinta Sulpicio Severo, aparece como una excepción[19]. Obras como *De Correctione Rusticorum* de San Martín de Braga, que han solido ser presentadas como prueba del interés de sus autores por la conversión de los campesinos, no debieron ser muy útiles en este sentido. Y es que la serie de imágenes quintaesencialmente literarias y clásicas, utilizadas por San Martín de Braga en su descripción del paganismo campesino gallego, debe tener poco que ver con la realidad que deseaba combatir[20].

Volvamos a los Pirineos. Aquí la evidencia más clara de la supervivencia del paganismo se encuentra en la *Vita Sancti Amandi*, en la que dos capítulos se refieren al intento del santo de convertir a los vascones, descritos como amadores de los ídolos y no de Dios[21]. En mi opinión la *vita* ha de ser fechada en el siglo octavo y por tanto en una época en la que hubo mucho interés en recopilar las actividades misioneras[22]. Realmente éste es el interés principal de la *Vita Sancti Amandi*. La sección muy breve que contiene la visita de San Amando a los vascones contiene dos datos de especial interés: primeramente, en la percepción del autor de la *Vida*, los vascones eran paganos a mitad del siglo siete; y en segundo lugar San Amando fracasó en sus intentos de conversión. Esta última información está en contradicción con unas interpretaciones modernas que han visto en la misión de Amando la causa principal de la conversión de los vascos[23].

Existen muchos problemas relacionados con la comprensión de la *Vita Sancti Amandi*. Hay que tratarla con mucha cautela si se pretende interpretar como una narración verdadera de las

16 *Vita Sancti Severini*, cap. 12, ed. R. Noll, Passau 1963, 74-76.

17 Se puede decir lo mismo de las partes montañosas del África romana.

18 Ha sugerido el Profesor S. Fernández Ardanaz que existen referencias implícitas a algunas actividades misioneras entre las comunidades vascas de las montañas en la *Epistula de contemnenda haereditate* del presbítero Eutropio (c. 400 AD), Migne *Patrologia Latina* XXX, 47-52.

19 STANCLIFFE, C.: *St. Martin and his Hagiographer*, Oxford 1983, 328-340.

20 COLLINS, R.: *España en la alta Edad Media*, Barcelona 1986, 110-112; *Id.*, «Martin von Braga», *Theologische Realenzyklopädie* (en prensa).

21 *Vita Sancti Amandi*, cap. 20 y 21 (*Cfr.* nota 6 *supra*).

22 En opinión de Bruno Krusch, el editor de la *Vita* en la serie *Monumenta Germaniae Historica* se trata de un texto del siglo nueve, pero es un punto de vista demasiado escéptico. Hay argumentos muy fuertes en favor de una fecha en torno a la primera mitad del siglo octavo, si bien no para fecha más temprana. COLLINS, R.: «The *Vaccaei*, the *Vaceti* and the rise of Vasconia», *Hispania Antiqua* (en prensa).

23 Por ejemplo BARBERO, A. y VIGIL, M.: *Sobre los orígenes sociales de la Reconquista*, Madrid 1974, 94 y nota 154.

actividades de su protagonista. Esto no obstante para nuestros objetivos actuales bastaría con que pudiéramos decir que, en la opinión del autor de la vida, los vascones eran paganos en el siglo séptimo y probablemente también más tarde cuando la obra se escribe. Por otra parte Prudencio en el siglo IV consideró a los vascones como cristianos. De donde lo más probable es que ninguna generalización sea exacta. Sin duda había muchos vascones paganos en el siglo IV y el número de cristianos había aumentado en el siglo VII[24]. Lo que sí parece haber ocurrido, que diferencia ambas épocas, es el afianzamiento y definición de la identidad de los vascones. Y para entender este factor es necesaria una revisión de la opinión de que los vascos han sobrevivido por una resistencia continua a la dominación política externa y a las influencias culturales ajenas, en otras palabras, por un aislamiento continuo y victorioso en su fortaleza irreductible de los Pirineos [25].

Dentro de las fronteras del imperio romano hay muchas regiones montañosas. Los Alpes, los Pirineos y el norte de España, Gales, una buena parte del centro de África del Norte, amplias zonas de los Balcanes y la mayor parte de Anatolia se deben incluir en esta categoría. Los montes han servido muy raramente como fronteras para los romanos o como barreras a la expansión de su imperio, a diferencia de lo que ocurre con los árabes, que tuvieron muchas dificultades en el desarrollo de sus operaciones militares en las regiones montañosas.

Pasada la conquista, la presencia de las fuerzas armadas de Roma era muy reducida en muchas de estas regiones. En Gales, por ejemplo, la fortaleza legionaria de Caerleon, inicialmente centro de operaciones para el ejército romano en la conquista del sur, fue abandonada hacia el año doscientos noventa; pero ya hacía un siglo que la mayor parte de las cohortes de su legión, la Segunda Augusta, estaban en servicio fuera de Gran Bretaña[26]. La renovación de fortalezas en el sur y enel norte de Gales en el siglo cuarto, era el resultado de incursiones irlandesas y no representaba una reacción a problemas internos[27].

Igualmente lo que nos sorprende del ejército romano en los Pirineos en la antigüedad tardía es su pequeñez. La existencia de solamente dos cohortes, pertenecientes a dos comandancias diferentes y separadas, en las fortalezas de Lapurdum o Bayona y de Iruña en Álava, no puede entenderse como una réplica de gran entidad a la pretendida amenaza vasca en la que creen algunos historiadores modernos[28]. La presencia de las fuerzas romanas en los Pirineos parece más una forma de policía que una represión de los habitantes indígenas: ¡ladrones y bandidos no son necesariamente nacionalistas! La verdadera amenaza vasca se desarrolló en el período subsiguiente de los visigodos[29].

En general lo más notable es la magnitud de la penetración cultural romana en la mayor parte de las regiones vascas. El hecho aparece muy bien ilustrado y documentado en el reciente

---

24 Nota 18 *supra*.

25 BARBERO Y VIGIL: *Sobre los orígenes sociales de la Reconquista* (nota 23, *supra*), 13-107 contiene la exposición más completa de este argumento; en sentido contrario *cfr*. COLLINS: *The Basques* (nota 5, *supra*), 31-98.

26 BOON, G. C.: *The Legionary Fortress of Caerleon-Isca*, Caerleon 1987, 33-46; *Id. ISCA*, Cardiff 1972, 47-69.

27 JOHNSON, S.: *Late Roman Fortifications*, Londres 1983, 196-214; *Id, Later Roman Britain*, London 1980, 57-133.

28 *Notitia Dignitatum*, pars occ. XLII, 19 y 32, ed. O. Seeck, Frankfurt 1962 (reimpresión de la edición de 1876), 216.

29 COLLINS: *The Basques* (nota 5 *supra*, 71-98; GARCÍA MORENO, L. A.: «Algunas cuestiones de historia navarra en la Antigüedad Tardía (siglos V-VIII)», *Príncipe de Viana* XLVIII, 1987, 407-416.

y excelente libro de la doctora Pérex Agorreta sobre los vascones[30]. En muchos aspectos los vascones no eran diferentes de los otros grupos tribales de la España romana y lo que hasta ahora conocemos de su cultura material se nos presenta como muy provincial y poco opulento.

Hay que distinguir, de todas formas, en los vascones dos tipos de economía, o más concretamente dos formas de vida económica muy diferente dentro de un mismo grupo étnico. Los territorios de los vascones cuya extensión nos viene definida por fuentes literarias y epigráficas, han incluido dos grandes sectores: uno las tierras altas de las montañas y el otro las tierras bajas, principalmente los valles de los ríos Aragón y Arga y la sección del valle del Ebro que circunda Calahorra[31]. La combinación de una zona montañosa en la que funcionó una economía pastoril ya desde los tiempos del Neolítico y otra zona de agricultura y vida urbana supone la existencia de dos formas de organización socio-económica, dentro, insistamos en ello, dentro de un grupo étnico unitario[32]. En nuestras fuentes literarias, desde Estrabón a Prudencio, los habitantes de los valles y sus ciudades y los habitantes de las montañas son llamados *vascones*[33].

En el estudio socio-antropológico de sociedades modernas menos desarrolladas no es frecuente encontrar a un grupo étnico con dos formas de vida económica tan diferentes. Pero se dan tales sociedades y por ello no es difícil admitirlo para los vascones en la Antigüedad[34]. Además, la aparente contradicción de estas formas de vida económica no lo es en la realidad. Ninguna sociedad pastoril puede sobrevivir en una forma de economía completamente cerrada o en absoluto aislamiento. Investigaciones recientes han mostrado cómo tales sociedades pastoriles están sometidas a formas de dependencia económica de los agricultores asentados en su vecindad[35]. Necesitan mercados e intercambio de productos, sobre todo con vistas a colocar su exceso de producción de ganado, que supera las propias demandas. La sobreconcentración de la economía pastoril en un producto, el ganado, exige que los pastores deban cambiar con los habitantes de las ciudades y con los agricultores ese ganado por todo el resto de productos que necesitan. Recíprocamente los habitantes de las ciudades y los otros grupos de consumidores, como p.e. el ejército romano, dependen de las economías pastoriles para la obtención de la carne, productos lácteos, pieles y otras determinadas necesidades[36]. Por todo ello ambas formas de producción económica se combinaron en una economía integrada unitaria.

En mi opinión tal integración plenamente conseguida durante la etapa del dominio romano, se vio socavada con los hechos y situaciones que acompañaron el derrumbamiento de Roma en España y suroeste de Francia. La eliminación del mercado mayor que constituía el ejército romano y el retroceso urbano de la época, unido todo a períodos de violencia como la incursión de los suevos en la zona occidental de los Pirineos en el año cuatrocientos cuarenta y nueve, destruyeron el sentimiento de unidad étnica entre los vascones[37]. La liquidación de los

---

30 PÉREX AGORRETA, M. J.: *Los Vascones*, Pamplona 1986; Véase también COLLINS: *The Basques* (nota 5 *supra*), 31-66.

31 PÉREX AGORRETA, M. J.: *Los Vascones* (nota 30 *supra*), 19-47.

32 GÓMEZ-IBÁÑEZ, D. A.: *The Western Pyrenees*, Oxford 1975, 24-28; BAHN, P. G.: «The neolithic of the French Pyrenees», en C. Scarre (ed.), *Ancient France, 6000-2000 BC*, Edinburgh 1984, 184-223.

33 ESTRABÓN: *Geographia* III, IV, 10.

34 Por ejemplo TURNBULL, C.: *Man in Africa*, Harmondsworth, 1978, 48-54 con referencia a Pokot en Kenia.

35 WICKHAM, C.: «Pastoralism and Underdevelopment in the Early Middle Ages», *Settimane di studio del Centro italiano di Studi sull'Alto Medioevo*, XXXI, 1985, 401-451, con la bibliografía citada allí.

36 MacMULLEN, R.: *Soldier and Civilian in the Later Roman Empire*, Cambridge (Mass.) 1967, 2-5.

37 HIDACIO: *Chronicon*, Olymp. CCCVII (s.a. 459), ed. TRANOY, A.: *La Chronique d'Hydace* (Paris 1974), I, 142.

mercados y de la posibilidad de los intercambios más imprescindibles fue más trágica para los grupos pastoriles que para los grupos agrícolas y urbanos. Y a raíz de la nueva situación los habitantes de las montañas se vieron obligados a emplear la fuerza, en lugar del cambio, para obtener los productos que necesitaban de manera perentoria. En la época visigoda los habitantes de las montañas, que son llamados *vascones*, son considerados como los enemigos más importantes por parte de los ciudadanos de Pamplona y Calahorra. Así lo captamos en el testimonio del autor anónimo de la obra llamada *De laude Pampilonae*, del siglo siete[38], mientras que en la época romana los habitantes de Calahorra se llamaban a sí mismos *vascones*. Una evolución similar con resultados parecidos en los que a redistribución de facciones y conflicto entre las mismas se refiere, parece haberse dado en Cerdeña entre agricultores y pastores en la misma época[39].

Aunque los argumentos aducidos admiten y exigen una exposición más compleja y mejor documentada, los hechos así concebidos permiten explicar el contraste entre las imágenes de los vascones del siglo cuarto presentados como cristianos y los del siglo séptimo calificados de paganos. Subrayemos que también la diversa disposición subjetiva contribuye a la intelección del fenómeno ya que en el siglo cuarto no se capta interés alguno por las conversiones rurales y en cambio tras la época visigoda el tema adquiere una gran importancia y esta diversa conciencia hace formular con matices diversos el problema en cada uno de los dos períodos. Además la composición de la sociedad vasca ha cambiado fundamentalmente entre ambas épocas. La posibilidad de una penetración gradual y persistente de la cristiandad entre los habitantes de los montes debida al contacto con las ciudades y la tierra baja en el período romano tardío se vio muy mermada por el hundimiento de las relaciones comerciales y culturales entre los hombres de las ciudades y los pastores de las montañas. Esto llevó a la definición de una nueva identidad a ciudadanos y campesinos de las tierras bajas, que en los siglos anteriores venían siendo designados como vascones. Y como la difusión del cristianismo hacia las montañas en época romana en general era producto o consecuencia de la apertura de sus gentes a la penetración cultural de las tierras bajas, al fracturarse ambos grupos puede haberse concienciado la división religiosa entre los valles cristianos y los montes paganos, hecho que pospuso la conversión de estos últimos durante dos o tres siglos más.

---

38 Ed. LACARRA, J. M.: «Textos navarros del códice de Roda», *Estudios de Edad Media de la Corona de Aragón*, I, 1945, 269-270.

39 Esto es una posible explicación del relato muy oscuro de Procopio sobre los orígenes de los «Barbaricini» de Cerdeña: *Historiae* IV, XIII, 41-45.

Cristianismo y aculturación en tiempos del Imperio Romano, **Antig. crist. (Murcia) VII, 1990**

ELEMENTOS RELIGIOSO-BÍBLICOS EN FÓRMULAS Y DOCUMENTOS DE ÉPOCA VISIGODA

ISABEL VELÁZQUEZ
Dpto. Latín. Universidad Complutense

SUMMARY

This paper offers as material to analyse the echo that the religious elements, especially those of Biblical character, have in the formal langage of the legal documents by means of a brief rewiew of the Visigothic, Toronensic (etc.) collections of formulas. From the mere mention of God or Christ in the heading of the documents, or their invocation, to the quotation of Biblical passages, cited literally or in adapted form, includying the references to the Holy Texts although erroneous, are used as a note of distinction in the documents.

La influencia del cristianismo desde su implantación como religión tolerada primero y oficial después en el Imperio romano fue progresiva y secular y puede observarse en cualquier momento de la historia. Y esto es lo que proponemos, mirar a través de ese género «no literario», a caballo muchas veces entre la legislación y la epistolografía, que son las fórmulas jurídicas, fijándonos especialmente en las visigodas y en algunas otras como las de Marculfo, Turonenses, Andecavenses o Bituricenses [1], y, al lado de ellas, en otro tipo de documentación original de esta época, haciendo un corte sincrónico en un momento posterior a la caída del Imperio romano, pero heredero en muchos aspectos del mismo y no el menor de ellos del aspecto formulario y jurídico.

Este tipo de textos tiene su base en la legislación derivada del Derecho romano y guarda

1 Cf. ZEUMER, K.: *Formulae merouingicae et karolini aeui. Formulae uisigothicae*. Berlin 1886. M.G.H. Leges V. GIL, J.: *Miscellanea Wisigothica*. Sevilla 1972.

grandes paralelismos con la documentación de las cancillerías imperiales o las actas públicas [2], así como una estructuración formal que recuerda en muchos aspectos a la epistolografía grecolatina.

Para examinarlos es preciso, pues, fijarse en los siguientes aspectos:

1.º Su base, su temática pertenece a la tradición anterior en el derecho.

2.º Su forma es también conocida en buena medida.

3.º La lengua unitaria en la que están escritos es la latina y esta unidad lingüística hay que contemplarla como herencia del mundo romano, como deuda del cristianismo para con el paganismo [3], pero también como la lengua que pasó a ser, especialmente a partir del s.III tanto en Oriente como en Occidente la lengua oficial de la Iglesia, lo que producirá especiales influencias tanto en el campo léxico como en el morfológico y sintáctico —sin entrar con esto en la consideración del latín cristiano como lengua especial— [4].

4.º La formación cultural de los redactores o escribas de estos textos. Y este es un punto capital para toda la perspectiva que emplearemos. Pues es bien sabido que la formación, incluso la «alfabetización» mínima de la sociedad dependía en estas épocas de la Iglesia y se llevaba a cabo básicamente a través del estudio de las Sagradas Escrituras, aunque no dejasen por eso de utilizarse textos latinos paganos, especialmente de contenido sapiencial como los *Disticha Catonis*. Era la literatura sapiencial cristiana —y básicamente los Salmos— el fundamento de esta formación [5].

El conocimiento en mayor o menor profundidad de las escrituras era un grado de cultura y de erudición y por eso es lógico pensar que estos escribas tomasen la utilización de elementos religiosos y/o bíblicos como algo natural y conveniente, ya que el cristianismo impregnaba cualquier acontecimiento diario de la vida; en realidad no hacían otra cosa que seguir las palabras de San Pablo a los Colosenses 3, 16-17: «Verbum Christi habitet in uobis abundanter, in omni sapientia, docentes et commonentes uosmetipsos, psalmis, hymnis et canticis spiritualibus in gratia cantantes in cordibus uestris Deo. Omne, quodcumque facitis in verbo aut in opere, omnia in nomine Domini Iesu Christi, gratias agentes Deo et Patri per ipsum».

Esto justifica la utilización de la invocación en los documentos que poco a poco será más frecuente [6] y que S. Juan Crisóstomo explica diciendo: «et ideo nos quoque in epistolis nomen Domini praeponimus... nam si consulum nomina efficiunt ut forma sint decreta, multo magis nomen Domini».

Vamos, pues, a analizar la implantación de estos elementos en los textos señalados.

---

2 GENICOT, L.: *Les actes publics*. Brepols 1972. Typologie des sources du Moyen Age. A. III. 2. PRATESSI, G.: *Genesi e forme del documento medievale*. Roma 1979, con bibliografía anterior y básica de manuales de diplomática como Ciry, Bouard. Bouard, et. CLASSEN, P. «Diplomatische Studien zum romisch-germanischen Privaturkunden» en *Archiv für Diplomatik*. I 1955. p. 1-105.

3 SCHILLING, R.: «Ce que le christianisme doit a la Rome antique». en *R.E.L.* 62. 1984, pp. 301-125.

4 BLAISE, A.: *Manuel du latin chrétien*. Strasborug. 1955. MOHRMANN, C. *Etudes sur le latin des chrétiens*. Roma, 1961-65. IV vols.

5 RICHÉ, P.: *Education et culture dans l'Occident barbare. VIe-VIIIe sièles*. Paris, 1962. RICHÉ, P. *Écoles et enseignęment dans le Haut Moyen Age*. Paris, 1979. VELAZQUEZ, I. «Otro texto bíblico en una pizarra inédita de Salamanca: el Salmo XV» en *Los visigodos, Historia y civilización. Antigüedad y Cristianismo*. III. Murcia, 1986. p. 527-536.

6 SANTIFALLER, L.: «Ueber die Verbal-Invokation in der älteren Papsturkunden» en *Römische Historische Mitteilungen*. 3, 1958-59 y 1959-60. p. 18-113.

INVOCACIONES

Algunos documentos y fórmulas presentan una invocación cristiana, ya sea monogramática o verbal. Entre las fórmulas jurídicas es escasa, así podemos citar la 34 Turonense o las Andecavenses 8, 20 y 55. Pero creemos que esta escasez de invocación se debe en algunos casos a que la invocación verbal, generalmente *in Dei nomine o In nomine Domini* está contenida o en la dirección del documento o en la intitulación, como puede observarse comparando la citada fórmula 34 Turonense: «In Dei nomine, quamquam peccator abba, dilecto amico nostro» con el Testamento del obispo Vicente (aa. 575-576) que comienza: «Vicencius in Christo» o, por citar otra Turonense, una donación, n.º 18: «Igitur ego in Dei nomine ille dulcissima coiux mea illa» (cf. también n.º s 2, 4, 6, 11, 12, 14 passim).

En cambio, en los *Additamenta* de las Fórmulas Turonenses n.º 3 se ven 2 invocaciones al Señor y a Cristo, la 1.ª como invocación propiamente dicha y la 2.ª dentro de la Intitulación: «In Dei nomine, ille abba in Christo nobis dilecto illo»

Sin embargo en la documentación original en pizarra conservada [7] aparecen con notable profusión las invocaciones monogramáticas e incluso algunas verbales, claramente diferenciadas del resto del texto y con independencia del contenido del mismo. Así existen invocaciones monogramáticas en documentos de venta, *placita* u otro tipo de *chartulae*, pero también pueden observarse en documentos descriptivos como noticias, como una «notitia de casios», procedente de Galinduste o una noticia de consignación, interesantísima al documentarse una relación de hospitalidad [8] o en cuentas de censos procedentes de Diego Alvaro (Avila). En todas ellas los crismones son sencillos, con una misma significación de encabezamiento del texto que se escribe y que nos atrevemos a señalar como una costumbre que, por más que en ciertos momentos llegase a perder su sentido o comprensión, se ha seguido utilizando hasta nuestros días [9].

Hay también una pieza de Diego Alvaro que contiene las dos invocaciones, nomogramática y verbal, y otras dos del mismo lugar que sólo contienen la verbal, con la particularidad de que una realiza la invocación en el nombre del Padre y del Hijo, mientras que la otra lo hace en el nombre de las tres personas de la Trinidad, poniendo de manifiesto dos momentos distintos en la Hispania visigoda, el arriano y el católico, al igual que ocurre en el juramento de otra pieza que más adelante veremos [10].

INTITULATIO, DIRECTIO, SALUTATIO

Como hemos indicado las expresiones del tipo *in Dei nomine, in Christo* etc., suelen darse

7 Hemos defendido hace unos meses la Tesis doctoral sobre «*El latín de las pizarras visigóticas: Edición y estudio*», presentando un corpus de 104 piezas, publicada en *Antigüedad y Cristianismo* VI.

8 Según nuestra lectura Simplicio paga al «domnus Valentinus» una puerca, una vaca, además de unos corderos en *hospitio*. Cf. n.º 54 de nuestra edición. GOMEZ MORENO, M. *Documentación goda en pizarra*. Madrid, 1966. n.º XIX DÍAZ Y DÍAZ, M. C. :«Los documentos hispano-Visigóticos sobre pizarras». en *Studi medievali*. 7. 1966, pp. 75-107, p. 88. CANELLAS, A.: *Diplomática hispano-visigoda*. Zaragoza. 1979, n.º 68.

9 Existen dos crismones especiales con una H que podría entenderse como una forma de *eta* griega y entenderse como Christus Ihesus, pero es posible que sea la abreviatura h(ic).

10 Esta última se trata de la conocida pizarra de Diego Álvaro publicada por DÍAZ Y DÍAZ, M. C.: «Un document privé de l'Espagne wisigothique sur ardoise» en *Studi medievali*. I. 1960, pp. 52-71.

en las intitulaciones y direcciones de los documentos, pero también en las salutaciones que suelen conservar la forma clásica *salutem,* la cual se completa de forma cristianizada: *In Domino salutem* (Form. Bitur. n.º 16, por citar un ejemplo).

Pueden encontrarse igualmente al comienzo de la notificación o en otras partes del dispositivo.

Por seguir con las fórmulas de encabezamiento y final de los documentos, también pueden observarse en las fórmulas de despedida, junto a las formas clásicas *uale, ualete.* Así en la Form. Marculfi II 48: «Vale memor mei, uenerabilis in Christo frater». «Valete in Domino» en Bituricenses.

Hay otras formas cristianas de despedida que se suelen generalizar en las adprecaciones, por ej. en el *mandatum* del obispo Montano (a. 527): Pax Domini cum omnibus uobis, amen».

Podemos citar como documento de carácter absolutamente privado la pizarra procedente del Barrado (Cáceres) [11], donde muy posiblemente se debe restituir en la despedida: «Sic. [te Chris.] tus custodiat», mientras que en la salutación «(Domno) Paulo, Faustinus saluto tuam [serenitat] em» [12].

MENCIÓN DE NOMINA SACRA EN LOS TEXTOS

A lo largo de los documentos jurídicos pueden verse también evocaciones religiosas de los *nomina sacra,* especialmente *Dominus y Christus,* salpicadas de forma más o menos aleatoria y que podrían dividirse según su construcción sintáctica en dos clases diferentes, a través de las cuales, no obstante, se observa la acción divina como omnipresente, de una forma activa, interviniendo en la actuación que está teniendo lugar, y a quien se ruega que permita o no una situación. En realidad se trata de giros formularios y expresiones muy frecuentes en la latinidad cristiana, que tienen una gran tradición también en la literatura.

Destacan en primer lugar una serie de sintagmas en ablativo del tipo *Deo propitio, auxiliante Deo,* algunos de los cuales tienen claros precedentes bíblicos o litúrgicos. Así *Domino o Deo protegente,* atributo que puede verse en II Macab. 10, 1: Domino se protegente, o, por medio del verbo, en Gen. 14, 20: et benedictus Deus excelsus quem protego. *Deo o Christo propitio,* adjetivo atribuído a Dios en diversas ocasiones tanto en el Antiguo como en el Nuevo Testamento, así 1 Reg. 33, 7: Propitius sit mihi Dominus o 2 Esdras: Deus propitius clemens et misericors. Uno de los adjetivos más usados, en especial en los Salmos es el de *adiutor:* Dominus adiutor meus et protector meus, et., y que en las fórmulas se ve como *Deo adiutore* [13].

Otra expresión característica es la de *Deo auxiliante o Christo auxiliante* (Form. Tur. 24 y 28), aunque como tal no puede verse en la Biblia sino en la forma *auxiliator:* 2 Par. 32, 8: «Deus noster qui auxiliator est noster». Del mismo modo en Marculfi II 35 se lee *Deo remunerante,*

---

11 Cf. Gómez Moreno, *op. cit.* n.º I (= 103 de nuestra edición).

12 La restitución es hipotética. Se trata de una forma de prestigio y honor utilizada en los documentos notariales. Podría ser *caritatem* o cualquier otra, aunque no nos atrevemos a proponer *claritatem* como presenta Gómez Moreno, porque implica una alta dignidad que no sabemos si tenía o no el destinatario de al libro de KAMPERS, G. *Personengeschitliche Studien zum Westgotenreich in Spanien.* Münster Westfalen. 1979. Sobre el tema de estas designaciones cf. FRIDH, A.: *Etudes critiques et sintactiques sur les Variae de Cassiodore.* Göteborg. 1950 p. p. 169.

13 Hemos establecido esta pequeña búsqueda con textos bíblicos, sin pretender cubrir exhaustivamente el tema, sino a modo de ejemplo. Igualmente citamos los calificativos más frecuentemente usados en las fórmulas, aunque podrían citarse más. Sería interesante un estudio del origen de cada una de estas expresiones.

frente al remunerator de Hebr. 11, 6: «Credere enim oportet accedentem ad Deum quia est, et inquirentibus se remunerator sit». *Domino adiuuante* puede leerse también en las fórmulas. Esta palabra de claro eco bíblico, sin embargo siempre se encuentra en las escrituras en contextos del tipo Psalm 100, 26: «Adiuua me, Domine Deus meus». Como adjetivo aparece aplicado a la protección divina en 2 Mac. 13, 17: «Hoc autem factum est die illucescente, adiuuante eum Domini protectione».

Posiblemente los atributos más frecuentemente dados a Dios son el de omnipotens y altissimus, basta recordar el «Unus et Altissimus Creator omnipotens» de Eclesiast. 1, 8, y ambos pueden verse también en el lenguaje formulario.

Junto a estas palabras, otras tienen una tradición latina no cristiana más clara como annuente, fauente, e incluso claro sabor clásico al hablarse de *rector Olympi* para mencionar a Dios. Otros adjetivos no usados en textos bíblicos al menos aplicados a Dios, son los que aparecen en expresiones como *Christo o Deo presule, Deo opitulante,* en Marculfi II 35 «Deo protegente et opitulante», *Deo nitente, Christo auspice, Christo in omnibus suffraganti.*

Todas estas expresiones y otras, conocidas en otros diversos contextos, configuran en las fórmulas jurídicas un entramado de carácter cristiano que otorga al documento una forma externa especial, al margen de su estructura básica y en la que destaca la mención de Dios o Cristo de manera claramente positiva, señalándose especialmente su omnipresencia y omnipotencia y su acción protectora y auxiliadora.

El 2.º tipo de construcciones sintácticas mediante las cuales se expresa la presencia divina es el de oraciones más largas que invocan la posibilidad de su actuación. Son frases del tipo: «Si Dominus permiserit», o por el contrario, «quod tibi Deus non permitat».

JURAMENTOS Y SANCIONES DE TIPO ESPIRITUAL

Estos contextos reúnen características especialmente en cuanto a la presencia de elementos religiosos.

El juramento tiene un lenguaje formulario bastante bien definido dentro del dispositivo y que puede verse en los diferentes s*acramenta o condiciones sacramentorum.* Pueden tomarse como ejemplo la Form. Visigoda n.º 39. En la *notificatio* se le: «Conditiones sacramentorum ad quas ex ordinatione ill. iudicum iurare debeant» y a continuación «Iuramus primum per Deum Ptrem omnipotentem et Ihesum Xpm filium eius Sanctusque Spiritum, qui est una et consubtantialis magestas» y se continúa jurando por las sedes y bendiciones del Señor, por Querubín y Serafín, etc; en otras condiciones se jura por Santa María virgen: «per Sactam Mariam uirginem et genitricem Domini nostri Jesu Christi secundum carnem» [14].

Es en este tipo de juramentos donde la aparición de *nomina sacra* se amplía a la Virgen, los ángeles o arcángeles, así como a hechos u objetos sagrados. Podríamos citar aquí la pizarra ya muy tardía del s.VIII procedente de Carrio, donde se lee: «aguro uos omnes patriarcas Micael, Gabriel, Cecitiel, Oriel, Rafael, Ananiel, Marmoniel» [15].

---

14 Cf. los textos de este tipo en la clasificación documental hecha por Canellas, *op. cit.*

15 Cf. Gómez Moreno, *op cit.* n.º 46 (- 104 de nuestra edición). En realidad hay una confusión de nombres, ya que Gabriel, Rafael son arcángeles, pero además pensamos que Marmoniel y Cecitiel son nombres inventados, a la forma hebraica.

Cabe destacar algunos aspectos en estos contextos: La costumbre de jurar en *1er* lugar por la Santísima Trinidad, con una notable insistencia en la indivisibilidad de las tres personas que quizás, y esto a modo de sugerencia lo exponemos, pueda rastrearse en los textos una mayor insistencia en la expresión *Christum Spiritumque* frente a *Christum et Spiritum* como reflejo de la necesidad de marcar el valor divino de la 3.ª persona en ciertos momentos concretos de la historia. A este propósito cabe recordar la pizarra editada por Díaz y Díaz [16] unas condiciones sacramentorum en las que se jura sólo por las dos primeras personas, lo que coloca esta pieza cronológicamente dentro del período arriano o muy primeros momentos de la conversión al catolicismo de Recaredo.

Normalmente se indica —como ocurre en esta pieza— la forma de jurar con las condiciones puestas sobre el altar y cogiéndola con las manos. Hay otra serie de fórmulas rituales posibles relacionadas con objetos sagrados en general [17].

Lo que interesa destacar aquí es la gran importancia que el juramento que se hace por lo sagrado o divino tiene, según se deduce de su formulación, pero esto no es nuevo en el mundo antiguo. El juramento como confirmación solemne de una declaración invocando como testigo a Dios es algo no sólo utilizado por el pueblo romano [18] sino mantenido a través de los siglos, tanto por la creencia en los dioses en el mundo pagano o en Dios en el cristiano, como posiblemente por el temor al castigo en el incumplimiento.

Y no sólo se da esta continuidad en la función del juramento y su forma, sino también hay una similitud en lo que podríamos llamar su ritualización. Es conocido el juramento *per Iouem lapidem,* sujetando una piedra, o tocando algún simulacro de la divinidad, de forma que recuerda a la mencionada de las *condiciones sacramentorum.*

Esta importancia del juramento que tiene un fondo popular de respeto generalizado en la sociedad podría estar reflejado en la citada pizarra del Barrado: «[cur]a ut ipsos mancipios in iuraremento [peter]e debeas ut tibi fraudem non [facia]nt».

Hemos hablado del tema del castigo. En este aspecto cabe hablar de las sanciones de los documentos, en concreto de las sanciones de tipo espiritual. Ante el incumplimiento de un juramento, o de un acuerdo —sin juramento— entre dos personas conforme a la Ley y que es transgredido por una de las partes, se preven una serie de sanciones y castigos que pueden llegar a ser terroríficos, desde la excomunión o el anathema hasta ser copartícipe del infierno con Judas o correr la suerte de Datan y Abiron [19], cf. Marculfi II 1: «et sicut Datan et Abiron hiatu terrae absorpti sunt, uiuens in infernum descendat, et Zeziae fraudis mercatorem, et in praesenti et in futuro partem damnationis excipiat». En este tipo de sanciones se hace referencia a otros nombres bíblicos, ampliándose considerablemente el número de ellos, pertenecientes al A.T., salvo en el caso de Judas, junto a menciones de castigo como penas caldarias o exorcismos. Estas evocaciones bíblicas tienen siempre un carácter negativo de maldición. Se presenta, por contraposición a las referencias a la divinidad que hemos visto antes, la fuerza del castigo divino, la perfección más absoluta si se actúa contra la ley divina o humana.

---

16 Vid. nota n.º 10

17 Cf. DU CANGE, D.: *Glossarium Mediae et infimae Latinitatis.* Graz, 1954. Reimp. 1975, s. v. Iuramentum.

18 BERTOLINI, C.: *Il giuramento nel diritto privato romano.* (Edic. anastática de la de Turín. 1866). Roma, 1967. Studia Jurídica. XII.

19 BENEYTO PÉREZ, J.: «Sobre las Fórmulas visigodas. Judas, Datán y Abirón» en *Boletín de la Real Academia de la Historia.* 1932. CI. pp. 191-194.

CITAS BÍBLICAS

El otro aspecto importante de la presencia de elementos religiosos en la documentación de las fórmulas jurídicas es la inclusión directa de frases o versículos bíblicos. Generalmente se introducen en los preámbulos o prólogos de las fórmulas como elemento justificativo de tipo ético del acto que se va a seguir, o bien dentro del documento como explicación.

La forma de introducción es sencilla por medio de los verbos *dico, ait,* etc. y se citan para palabras puestas en boca de Dios, como Form. Turon. l: «reminiscens bonitatem Dei dicentem: Date elymosinam et omnia munda fiunt uobis» (cf. Lucas 11, 41); o señalando, en general, el texto de la escritura, como «ait enim scriptura: abscondite eleemosynam in corde pauperis, et ipse pro te deprecabitur Domino» (cf. Eccles. 29, 15) en Marculfo I 2 [20].

Podemos citar otros textos diversos, así en Marculfo II 2: «Sic Dominus in santo Euangelio praeclaram intonat uocem dicens: Thesaurizate uobis thesauros in coelo, ubi nec fur effodit nec tinea sulcat» (cf. Mateo 6, 20, donde se le lee la base de esta cita aunque no seguida textualmente: «Thesaurizate autem uobis thesauros in caelo : ubi neque aerugo, neque tinea demolitur et ubi fures non effodiunt. nec furantur»). También hay referencia a palabras de Cristo o los Apóstoles, sin especificar cuáles, así en las Form. Arvernenses n.º 2: «ut, sicut docet apostolus: alter alterius onera portetis ut sic adimplere uaeleatis legem Christi» (cf. Paul. ad Galat. 6, 2).

En los textos de las fórmulas las citas más numerosas son las de los Evangelios, sobre todo Mateo, algo menos Lucas, Marcos, Timoteo, Paulo a los Filipenses, etc. Del Antiguo Testamento se eligen textos del Génesis, Isaías, Proverbios Números, Reyes, Cantar de los Cantares. En general, son textos que hacen referencia a la caridad, a los pobres, aunque hay también otros temas como la procreación según el mandato divino o la libertad a través de las buenas acciones y de la liberación del pecado.

Pero con respecto a la utilización de citas bíblicas, para las que habría que buscar su filiación exacta en cuanto a las versiones bíblicas o litúrgicas seguidas, hay que destacar la mezcla de la frase bíblica al hilo del texto como en los *Prologi de cessionibus regalibus* (Marculfo I XIV): *Item alia ad locum sanctum:* «Nihil, ut ait Apostolus, in hoc mundo intulimus, nec quidquam ex eo auferre nobiscum poterimus, nisi quod ob animae salutem locis sanctorum deuote Domino offerentes impertire uidemur» (cf. I Timot. 6, 7: nihil enim intulimus in hunc mundum haud dubium quod nec auferre quid possumus...).

Esta inclusión de citas bíblicas adaptadas y en ocasiones no anunciadas por ningún elemento léxico del tipo *ait* o similares es amplia y se hará práctica común en la literatura medieval. Podemos citar entre las fórmulas de Marculfo I 19, un *praeceptum de clericatu:* «Si eis qui se ad onus clericatus transferre deliberant, licentiam non negamus, retributorem Dominum exinde habere confidimus.Noli prohibere benefacere ei qui potest, si ualeas et ipse benefac» (cf. Prov. 3, 27: «Noli prohibere eum qui potest, si uales, et ipse benefac»). O en las fórmulas Bituricenses, la n.º 2 con partes en verso, donde se entremezclan calificativos a la divinidad con resabios paganos como «Laus tibi sit, summe factor praecelsus Olimphus» con evocaciones bíblicas «Est statura tua similis palma» (cf. Cant. cant. 7, 7) o en la introducción a la 2.ª parte métrica de la fórmula: «quomodo resplendet in aqua uultus prospicientis, sic corda Bituricensis manifestá sunt tibi:...» (cf. Prov. 27, 19: «Quomodo in aquis resplendet uulgis prospicientium»).

---

20 Sobre la influencia de la Biblia en la lengua de Marculfo cf. UDDHOLM. A.: *Formulae Marculfi. Études sur la langue et le style.* Uppsala. 1954. Acta universitatis upsaliensis. n.º 2.

Se observa, pues, una utilización de la Biblia, o al menos de pasajes seleccionados y que debían ser bien conocidos y estudiados o más frecuentemente usados, como un recurso apropiado, ocasión oportuna y no sólo ya como síntoma del sentimiento religioso del redactor del documentos, sino en función del conocimiento más o menos extenso del texto sagrado. Esto trae consigo algo que se da a través de la literatura cristiana y es la adaptación de los textos sujetos a reducción, entrecortamiento, remodelación [21]. Incluso la Escritura llega a utilizarse como elemento de prestigio cuando en realidad no se encuentra en ellas lo que se indica como «quod scriptum est» (cf. Form. Bituric. n.º 13, donde a continuación se cita de forma indirecta el texto de Mateo 25, 35-36; diciendo «secundum illum euangelium per sex opere misericordiae»).

A esta presencia de citas bíblicas concretas, de nomina sacra, hay que añadir aquellos giros gramaticales o elementos léxicos, del tipo, por ej., *in aeterna tabernacula* del prólogo del cap, II de Marculfo (cf. Lucas 16, 9), en los que cabe hablar de una influencia de temas y términos cristianos en el contexto de esta lengua de carácter jurídico y documental.

---

21 Sobre la importancia de la Biblia y su utilización en todos los ámbitos es fundamental la Colección *Bible de tous les temps*. Paris, 1985. Especialmente para el mundo antiguo y medieval: *Le monde latin antique et la Bible*. Dirigida por FONTAINE, J. y PIETRI, Ch.: y *Le Moyen Age et la Bible* por RICHÉ, P. y LOBRIUHON, G.

Cristianismo y aculturación en tiempos del Imperio Romano, **Antig. crist. (Murcia) VII, 1990**

EL ARA ROMANA DE SUATORRE DE AMBIA (ORENSE) Y SUS INSCRIPCIONES ALTOMEDIEVALES

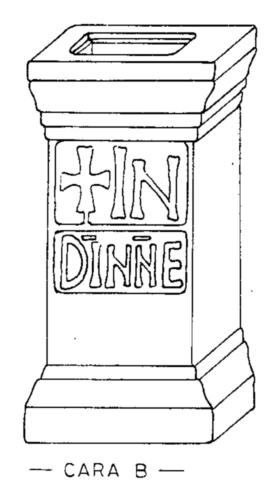
JUAN CARLOS RIVAS FERNÁNDEZ
ELIGIO RIVAS QUINTAS

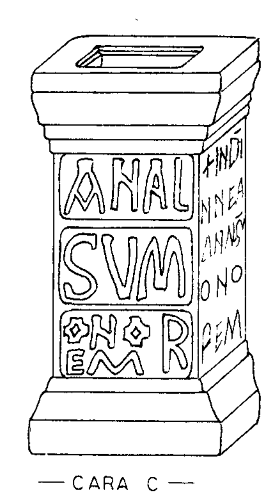
SUMMARY

In this article the authors studiy a Roman ara later christianised which was found in Suatorre de Ambia (San Esteban de Ambia, Baños de Molgas, Orense) whose primitve inscription was erased in the Erly Middle Ages. In this epigraphical space, and on both sides of the ara was engraved a doule text of deposition of relics and in which is mentioned a certain person, Analous, who was probably one of the unknown bishops of the Auriense diocesis. As in many other such cases which exist in Galicia, its ancient *focus* was enlarged, squared and deepened to serve as a receptacle for the Christian relics. The hypothesis utilized is that at least one of the texts embossed in relief can be dated between the first years of the eleventh century and the beginning of the last third of the century. This is deduced from the fact that only one kilometer away is located the pre-Romanic chapel of Santa Eufemia de Ambia where fragments of an inscription of the Mozarabic period, with a similar type of letter and technique, were found. The final conclusion, that this may be an ara which supported one of the lateral altars in the afore mentioned pre-Romanic chapel, is based on the fact that there exists a primitive triple advocation to the Saviour, Saint Mary and Saint Eufemia equal to one that still can be observed on the central altar which is supported by a Roman ara with an inscription dedicated to the Water Nymphs.

La pieza que damos a conocer ha sido descubierta recientemente y creemos que es única en su tipo en todo el N.O. peninsular. Se trata del clásico cipo o ara votiva romana confeccionada en granito del país (Ver dibujo y fotos n. 1 a 4), pero que en vez de mostrar su correspondiente inscripción pagana romana, ésta fue borrada y sustituida en esa misma cara del dado, por otra







Ara de Suatorre de Ambía.



FOTO 1. *Ara romana de Suatorre de Ambía. Caras A (a la derecha) y C.*



FOTO 2. *Ara romana de Suatorre de Ambía. Caras B.*

cristiana de época alto-medieval; a su vez el texto de ésta última fue repetido posteriormente en las otras dos caras laterales del dado, eliminando las deficiencias anteriores y grabándolo con letras más elegantes. La cuarta cara del dado de esta ara no presenta señal alguna de letras, ni se aprecia en su superficie manipulación ni rebaje general de la misma, por lo que deducimos que, al ser precisamente esta cara y su opuesta la A las de mayor anchura, esta última es la que contenía la borrada inscripción romana.

La pieza está soportando la clave del techo de una casa propiedad de D. Ramón García Fariñas y Doña Manuela Garrido Fariñas, situada en el pueblo de Suatorre de Ambía, ayuntamiento de Baños de Molgas, Orense. Su altura total es de 82 cms, de los que 17 pertenecen a la



Foto 3. *Ara romana de Suatorre de Ambía. Cara C.*

cornisa y a la base respectivamente, y los 48 restantes al dado; su anchura en cornisa y base es de 41 por 40 cms, y en el dado de 34 por 31 cms. Su cara superior ha sido alisada, con pérdida de los primitivos rollos y fóculo, y éste fue agrandado, recuadrado a 25 por 24 cms. de lado, así como profundizado hasta 25 cms.; también se le practicó a este hueço un rebaje inicial a su alrededor de unos 3 cms. para encaje de la tapadera que cerraba este receptáculo de reliquias cristianas.

En la inscripción de la cara A la altura media de las letras es de 4 cms., excepto la primera I que tiene 5 cms. y la V de tan sólo 3 cms. La letra más ancha es la M final que tiene 10 cms.; las tres letras A son diferentes entre sí, pues la primera tiene el travesaño horizontal normal, la

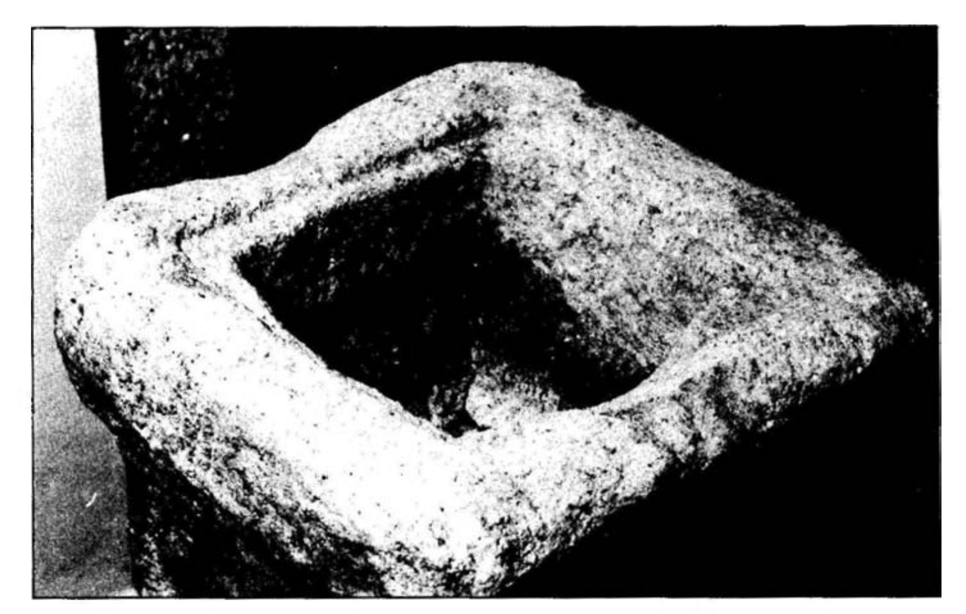


FOTO 4. *Ara romana de Suatorre de Ambía. Cara superior. Detalle.*

segunda lo lleva muy abajo y por ello semeja casi un triángulo, y en la tercera no aparece travesaño alguno.

En las caras B y C, pertenecientes a la otra inscripción, las letras son mucho mayores, con alturas que van de los 13 cms. que tiene la R hasta los 15 cms. que presentan la I inicial y la S. En la cara C, la primera A tiene el travesaño en ángulo muy agudo hacia abajo, en tanto que en la segunda es recto y está en posición oblicua. El rebaje general medio practicado en el plano de estos campos epigráficos es de 8 milímetros.

Creemos que esta inscripción galaica alto-medieval es de excepcional importancia tanto por su valor filológico como por el histórico. Trataremos de analizar lo primero y como consecuencia nos conducirá a lo segundo. En primer lugar su lectura en desarrollo es ésta: (cruz griega) IN / D(e)I N(omi)NE / ANAL / SVM / (h)ONOREM.

Su interpretación actual viene a ser la siguiente: *«Nosotros, los cristianos de aquí, dedicamos en el nombre de Dios, a Analso, en su honor, la consagración de esta ara».*

IN DEI NOMINE es sintagma de construcción clásica latina; así se expresaba la pertenencia o posesión: con el sustantivo —subjetivo— DEI, que dice a quién pertenece algo, en genitivo, antecediendo a la pertenencia. NOMINE pertenece a DEI; el regido antes del regente. En el latín vulgar del Bajo Imperio, —y luego en el romance—, sería IN NOMINE DEI, en el nombre de Dios. La forma de la inscripción es la que se ve en Cicerón, César, etc.: *Diei noctisque vicissitudo.* Ya en el siglo IV se puede ver el sintagma vulgar en las inscripciones[1]: *puellas Dei, gratia Dei, in hanc aulam Dei, famulus Dei...* En nuestra coterránea Eteria, por el año 390[2], se ve suficientemente esta construcción: *mons Dei, montis Dei, cum hominibus Dei, maiestas Dei, montem Domini, in nomine Dei,* aunque alguna que otra vez se le escapa: *in Dei dilectione, sine*

1 DÍAZ y DÍAZ, M. C.: *Antología del Latin Vulgar*, Gredos, Madrid 1962, pp. 136 ss.

2 DÍAZ y DÍAZ, M. C.: *Obra citada*, pp. 80 ss.



FOTO 5. *Primer fragmento epigráfico de la capilla prerrománica de Sta. Eufemia de Ambía.*

en nuestro caso, un personaje de mucha importancia y estima entre aquellos cristianos, lógicamente ya muerto, pues sería una especie de sacrilegio venerarlo de tal modo en vida.

La consagración con deposición de reliquias y huesos de santos en el fóculo, —en nuestro caso fóculo pagano, reacondicionado para cristianizarlo—, tuvo que ser hecha por un obispo, pero en principio no parece haber sido *Analso* si atendemos a la sintaxis clásica, según hemos expuesto anteriormente. Esto no quiere decir que no fuese obispo, sino que suponemos que ya había muerto cuando se hizo la consagración y deposición de reliquias en la piedra, siendo recordado en ella por haber realizado quizá para este templo alguna labor benefactora. Esta memoria sería grabada seguramente con escaso espacio de tiempo desde su desaparición, por un sucesor o su sucesor inmediato, después de rasparle al ara romana su inscripción primitiva.

Desde luego al autor del texto muestra una preparación clásica poco común, que se contrapone, en cambio, con la impericia del operario que lo grafió, copiando seguramente el tipo de las letras romanas que tenía antes esta cara A del dado. Creemos que luego, viva todavía la memoria del venerable *Analso*, otro cantero repitió el letrero en otras dos caras del monumento, sin eliminar finalmente el primero y, esta vez, en los mismos caracteres elegantes e inusuales que presentan los fragmentos epigráficos de Santa Eufemia de Ambía. En nuestra opinión la cronología de estos epígrafes, debe de enmarcarse entre los primeros años del siglo IX y el comienzo de su último tercio.

Analso es nombre ciertamente primitivo, greco-cristiano, de los llamados «místicos», creados como una forma de culto a Dios; el nuevo hombre, igual que en el nombre, entregado al servicio de Dios. Un nombre exclusivamente cristiano, «inventado»para el caso. Un hagiónimo del mismo carácter sacral que Dositeo, Eustaquio, Eusebio, Desiderio o Domingo; nombres *signum* difundidos a partir de la iglesia griega en los mismos principios. Se trata de un derivado



FOTO 6. *Segundo fragmento epigráfico de la capilla prerrománica de Sta. Eufemia de Ambía.*

Dei gratia, etc. Las fórmulas cristianas, no tradicionales, por ejemplo con *Dominus*, adoptan la forma sintagmática vulgar del Bajo Imperio: *In Nomine Domini, in agone Domini*, etc.[3]. IN DEI NOMINE, secuencia de fórmulas clásicas, se sigue usando por largo tiempo[4], pero creemos que, en nuestro caso, su antigüedad se denota en el conjunto, como vamos a ver.

Sin duda (h)ONOREM es complemento directo (acusativo) de un verbo elidido que sumado a *honorem* equivale a *honorare* (honrar)= *honorem dare*, por eso es que admite otro acusativo de persona: *Analsum*, verdadero complemento. Ambos acusativos son término de una intención y acción. El latín clásico tiene, y refleja, una muy fina sensibilidad semántica en el valor preciso de cada elemento oracional; nosotros, el romance y aun el latín vulgar, la perdimos. La elisión de enlaces es obligada en la inscripción, sobreentendiéndose con los dos casos, que aquí son de construcción clásica. De hecho, el fin (*Analsum*) de la acción (honorem) tenía que venir precedida de *ad* o *in*. Los dos, en efecto, declinan finalidad *(ad) Analsum, (in) honorem.*

En el sintagma de la inscripción no se ve ruptura de concordancia, como en el latín vulgar del Bajo Imperio; por el siglo IV[5] vemos ya: *cum sanctos in pace, cum fratrem sum, pro fratres...* Y es seguro que se trata de un acusativo, término, que tal valor tiene el trazo sobrepuesto a la V. En tal sintagma no cabe un *Analsus* (nominativo), no es sujeto. Importa esto mucho para la interpretación del texto; no es el dedicante sino a quien se le dedica. Claro que tiene que ser,

3 FLORIANO, P.: *Colección Diplomática del Monasterio de S. Vicente de Oviedo*, I.E.A.: Oviedo 1968, pp. 30.

4 FLORIANO, P.: *Obra citada*, pp. 35-55.

5 DÍAZ y DÍAZ, M. C.: *Obra citada*, pp. 136 ss.

de *Análosos*, forma alterna de *Análotos*, «invencible», similar a *anélosa*, aoristo del verbo *ânalóo* / *ànalisko*. Tal nombre no parece abundante, aunque por nuestra parte, sin haber pretendido un registro exhaustivo, lo hemos detectado en documentos pertenencientes a los años 915[6], 924[7], 992[8], 1000[9], 1050[10] y 1090[11] respectivamente. También aparece un Analsus confirmando una donación de 1171 del maestre de la Orden de Santiago[12]. En el año 1073 vemos Ana*lso*, nombre de hombre, en documentos de Sahagún[13]; en Oviedo, como testigo, aparece en el año 1080 una *María Analso*, la cual vuelve a verse en el 1092 en Amieves, en el valle de Tudela, Asturias, y en el año 1099 en el valle del Lena[14]. Finalmente en 1136 tenemos un *Analsum* nombre y *Analsi* apellido, en Felgueiras al norte de Portugal[15].

Con relación a los procesos sufridos por esta ara creemos entender, por tanto, que, tras haber cumplido su función original como altar votivo romano, en un determinado momento de la Alta Edad Media fue cristianizada y su dedicatoria pagana sustituida por otra grabada con sencillez en su misma cara A. En este primer epígrafe cristiano su artífice quiso aprovechar el espacio existente todavía en la segunda línea y grabó la letra A, inicial del nombre *Analsus*, pero al comenzar la línea siguiente, la tercera, volvió a grabar esta letra, seguramente debido a un conocido fenómeno de aislamiento y repetición mental de frases o nombres durante la operación de grabado. Seguidamente calcula mal la distribución de letras en el espacio de línea que tiene, y esto le obliga a rematarla con una pequeña y apretada V y su correspondiente signo de abreviación. En la línea cuarta, a pesar de la perfecta redondez de las O, deja la primera de éstas excesivamente separada de las restantes, dando así otra clara muestra de que no entendía lo que estaba escribiendo en la piedra. Finalmente, en la cuarta y última línea confecciona una fantástica R con la que ya francamente evidencia su ignorancia. Hasta aquí lo contenido en la cara A. La forma ONOREM en vez de HONOREM, ha sido siempre frecuente en tiempos medievales[16].

Ante el deficiente resultado obtenido por el cantero, alguien decidió mejorar la calidad de la inscripción y a la vez eliminar los errores sufridos por aquél, para lo que se echó mano de otro artífice más hábil que el anterior pero quizá no mucho más instruido. Para ello se respetó lo realizado en la cara A, modelo de lo que se iba a repetir y, utilizando la técnica del plano rehundido, se fue confeccionando el mismo texto pero esta vez en hermosas y grandes letras en semi-relieve y baquetonadas. El nuevo epígrafe se distribuyó en dos caras del dado, en la inmediata lateral derecha B y en la C opuesta a ésta; en la primera se desarrolló únicamente la fórmula dedicatoria y lo demás en la segunda. A pesar de que aún quedaba un espacio exacto en el campo epigráfico de la cara B para incluir otra línea, quizá para no caer en el mismo error que

6 SÁNCHEZ BELDA, Luis: *Cartulario de Santo Toribio de Liébana*, Archivo Histórico Nacional, Madrid 1948, Doc. n. 22, pp. 27-28.

7 *Ibidem*, Doc. n. 31, pp. 37-38.

8 GARCÍA LARRAGUETA, Santos: *Colección de Documentos de la Catedral de Oviedo*, Oviedo 1962, Doc. n. 34, pp. 123-124.

9 *Ibidem*, Doc. n. 35, pp. 125-126.

10 *Ibidem*, Doc. n. 53, pp. 172-173.

11 *Ibidem*, Doc. n. 100, pp. 275-279.

12 MARTÍN, José Luis: *Orígenes de la orden militar de Santiago (1170-1195), Anuario de Estudios Medievales. Anejo 6*, C.S.I.C. Barcelona 1974. Apéndice. Doc. n. 44, p. 217.

13 *Índice de Documentos del Monasterio de Sahagún*, Archivo Histórico Nacional, Madrid 1874, s.v.

14 FLORIANO, P.: *Obra citada*, pp. 153.188 y 201.

15 *Documentos Medievales Portugueses. Vol. I. Documentos Régios*, Lisboa 1958, s.a.

16 VIVES, J.: *Inscripciones cristianas de la España Romana y Visigoda*, Barcelona 1942, p. 192.



Foto 7. *Fragmento epigráfico procedente del castillo medieval de Alba (Trasalba, Orense).*

el de su anterior compañero de oficio, prefirió pasar a la cara C y calcular aquí la disposición completa del resto del epígrafe. En la línea final se utilizó el infrecuente, pero conocido, recurso a base de letras montadas y de menor tamaño; el efecto estético de las dos letras O, con su perfil exterior de cruciforme griega e interior romboidal, nada usual, está plenamente conseguido.

Esta inscripción monumental altomedieval con sobrio texto de deposición de reliquias, muestra evidentemente un notable primitivismo dentro de las de su tipo, al no mencionar en concreto a los santos a las que pertenecen y, si hemos de estar con Vives[17], los ejemplares son escasísimos y se suelen enmarcar cronológicamente entre finales del siglo VI y principios del VII. Sin embargo para nosotros es evidente que no se puede disociar la técnica de grabado utilizada en las caras B y C así como su paleografía, de las que presentan los dos fragmentos epigráficos procedentes de la capilla prerrománica de Santa Eufemia de Ambía y a tan sólo 1.500 metros de Suatorre[18].

17 VIVES, J.: *Obra citada*, p. 99.

18 La capilla de Santa Eufemia de Ambía fue descubierta en el año 1927. Se trata de un modestísimo edificio rectangular de tan sólo 9 por 8'5 metros, levantado seguramente sobre un anterior recinto de época germánica, pero cuya fábrica actual presenta en su mayor parte aditamentos mozárabes, con tres altares y sus correspondientes naves separadas entre sí por series de arcos de herradura, —éstos hoy desaparecidos—, y cuyos elementos decorativos principales son las tres hermosas ventanas geminadas absidales, una de ellas reconstruida ya en el mozárabe tardío o de interpretación local. Actualmente sólo conserva uno de los tres primitivos altares, el central, que sostiene otra ara romana cristianizada y que contiene todavía su inscripción primitiva: AVRELIVS / FLAVS TAMACANVS / NYMPHIS / EX VOTO. Procedentes de esta capilla se encuentran reutilizadas en edificaciones de su entorno, dos piedras con restos de una misma gran inscripción (fotos n. 5 y 6); en la primera se lee: +S(anC(t)I SAL/VATORIS S(an)C...; y en la segunda: S(an)C(t)E E/VFEMIE. Evidentemente conmemoraban la consagración de esta iglesia a la triple advocación del Salvador, Santa María y Santa Eufemia.

El sistema de labrado mediante plano rehundido con resultado de grandes y baquetonadas letras en semi-relieve; el enmarque de líneas epigráficas en cartelas o, si se quiere, la separación de aquéllas por baquetonados horizontales; la brusca interrupción de palabras en los finales de línea; la tipología de las cruces iniciales; y, sobre todo, la indudable similitud de las letras, con la única excepción de las E, etc. Todo, en suma, permite asignar la coetaneidad para estas tres inscripciones, y, por si fuera poco, es definitivo el cotejo de las O con su particular forma, que aunque no nos es desconocida en otros epígrafes elegantes alto-medievales, es muy poco frecuente.

Por todo lo anteriormente expuesto y dada la cercanía de estas piezas, ello nos fuerza a relacionar de algún modo todas ellas en un mismo contexto, y, como consecuencia, a considerar un más que probable traslado de la nuestra en una también quizá lejana fecha, desde uno de los tres altares que sin duda tuvo la mencionada capilla prerrománica hasta Suatorre, nombre éste alusivo a la posición del lugar con relación a la desaparecida torre que antiguamente se alzaba aquí, y centro de la sub-comarca de Ambía, en el que por otra parte no se detecta entre los lugareños ni el recuerdo de que hubiese existido recinto sagrado alguno. Ambía no es ningún lugar poblado preciso, sino la feligresía en su conjunto: Santo *Estebo de Ambía.* Un topónimo claramente céltico, aplicado con el valor de «ribera de río», de la raíz indoeuropea de *Am-b'-*, agua, corriente de agua, como el latín *am-nis'*, río, sufijado con —ía—, como en Limia, Navia, Amaía... Buena prueba de su valor semántico es el diminutivo también allí existente, *Ambiela*, de *Ambia*, aplicado al arroyo que baja cerca de Poedo hacia el gran río de la comarca, el Arnoia. Está en consonancia con *interamnici* que vemos en el romano «Padrâo dos Pobos» de Chaves y que ahora podemos, al parecer, situar aquí. La gran inscripción encontrada en la iglesia de Asadur[19] permite situar a los *Interamnici* o *Interamnicos* en el Val do Medo. Tal nombre de gentilidad fue ya una latinización del celta *inter-ambici*, que quiere decir «moradores entre los ríos».

En los siglos XII y XIII, los señores de Ambía aparecen litigando con el monasterio de Santo Estebo de Riba do Sil con objeto de recobrar antiguas posesiones de esta comarca donadas por sus antepasados, como Maceda, Donfranque, Almoite, Casasoá de Zorelle, Bustavalle, Ramil, Guamil... Tales señores ocupaban desde Ambía los «castelos» de San Xoán de Bara, en Padreda[20], y el de Peñafiel entre Mirí y Sansillau. El señor de Ambía es uno de los firmantes de la cesión de derechos al antiquísimo cenobio dúplice de Xunqueira de Ambía, como heredero y posesor que era. Las últimas piedras del que fue poderoso castillo o torreón de esta Casa se las

---

Sobre este interesante monumento prerrománico se pueden consultar, entre otros, los siguientes trabajos; CASTILLO, A. del: «Santa Eufemia de Ambía», *Boletín de la Real Academia Gallega*, tomo XVIII, n. 209-210, 1928, pp 89-99; GÓMEZ MORENO, M.: «A Eirexa de Santa Eufemia d'Ambía», *Rev. Nós*, n. 59, 1928, 196-198; RIVAS FERNÁNDEZ, J. C.:»Algunas consideraciones sobre el prerrománico gallego y sus arcos de herradura geminados», *Boletín Auriense*, t. I, Orense 1971, 61-126.

En épocas muy posteriores este edificio sufrió ruina, destrozos o modificaciones importantes, como prueba la pérdida de la gran inscripción, la de una de las tres ventanitas absidales, la de la arquería interior de separación de naves, y, sin duda, la del ara aquí estudiada.

19 Véase, RIVAS FERNÁNDEZ, J. C.: «Nuevas aras romanas orensanas y rectificaciones en torno a otros epigrafes galaico-romanos», *Boletín Auriense* t. III, 1973, 79-83. También RODRÍGUEZ COLMENERO, A.: «Los Interamnici del Convento Jurídico Bracaraugustano y su dios indígena Toroiogombicteco», *Hispania Antiqua* 3, 1973, 407-416.

20 Véase RIVAS QUINTAS, E.: *A Limia*, Edic. Diputación Provincial de Orense, 1985, pp. 440 ss; también el mismo autor, «Castellum Berense/Borea», *Boletin Auriense*, t. XIV-XV, 1986, 71-84.

llevaron, según dicen los vecinos, a Vilameá para hacer una casa. Sin embargo todavía se observa en Suatorre el circuito de ronda y disposición de las casas en torno al montículo u «Outeiro da Torre» donde se alzaba ésta.

En conclusión, una de las claves cronológicas de nuestra pieza radica en conseguir identificar al personaje que se esconde tras el nombre de *Analsus,* cuestión que de momento parece inalcanzable dada la oscuridad histórica de esta época en estas tierras. Si, como hemos dicho, se trata de un texto de deposición de reliquias, —más que de consagración de basílica que en cambio parecen evidenciar los restos epigráficos de Santa Eufemia de Ambía—, el personaje ostentaba con toda probabilidad la jerarquía episcopal y ésta la ejercería lógicamente en la antiquísima diócesis Auriense en la que se encuentra la pieza. Por otro lado tampoco aparece tal nombre en los episcopologios cercanos consultados de Lugo, Oviedo, Braga, Tui, Astorga, Mondoñedo y Santiago.

¿Transmiten, por tanto, los epígrafes de nuestra ara el nombre de un desconocido obispo de Ourense? Dadas las grandes lagunas existentes en la relación del episcopologio Auriense en sus primeros 500 años de existencia[21], sería más lógico considerar tal posibilidad, o mejor dicho, de entre otras, ésta se presenta como la más probable ya que, como se sabe, la consagración de iglesias y altares, así como la deposición de reliquias, estaba reservada a dichas jerarquías eclesiásticas.

Sin embargo, aún salvando esta primera dificultad no se resolverían en su totalidad las dataciones de la pieza, porque se podrían proponer interrogantes como éstas: ¿Transcurrió mucho espacio de tiempo entre la confección de la primera inscripción situada en la cara A y la segunda de las caras B y C? O dicho de otro modo ¿Es la inscripción de la cara A más o menos coetánea de la compuesta en las B y C, o bien aquélla se remonta al período germánico?

¿Se trata de uno de los desconocidos obispos orensanos de los siglos VIII y IX, o por el contrario, dada la sobria redacción del texto, hay que pensar en fechas que, atendiendo a Vives, asignaríamos entre finales del siglo VI y comienzos del VII? Por el propio estudio del nombre *Analsus* tampoco parece llegarse a nada definitivo, ya que si bien es verdad que lo hemos registrado en documentos pertenecientes a diversos años de los siglos X y XI, también puede proceder de dos o tres siglos antes.

Tanto Gómez Moreno[22] como Castillo[23] no dudaron en datar los fragmentos epigráficos de Santa Eufemia en pleno siglo X, apoyándose principalmente en la forma de la letra T. Opinamos que este detalle paleográfico se da también en los otros dos siglos anteriores, pero en definitiva en lo que sí estamos con los dos arqueólogos es en la cuestión fundamental que se pudiera suscitar, esto es, en que todos estos epígrafes altomedievales, tanto los dos fragmentos de Santa Eufemia de Ambía como ahora el nuestro baquetonado de Suatorre, son de tiempos mozárabes y no germánicos[24].

---

21 Véase FERNÁNDEZ ALONSO, B.: *Crónica de los obispos de Orense.* GARCÍA ÁLVAREZ, M. R.: «Notas al episcopologio auriense del siglo IX», *Boletín de la Comisión de Monumentos de Orense*, t. XVIII, fasc. II, 1955, 117.144.

22 GÓMEZ MORENO, M.: *Obra citada.*

23 CASTILLO, A. del: «Las inscripciones medioevales de Santa Eufemia de Ambía», *Boletín de la Real Academia Gallega* n. 229, 1931; reeditado en *Boletín de la Comisión de Monumentos de Orense*, t. IX, n. 199, 1931, 244-248.

24 Otro fragmento de inscripción altomedieval que presenta el final de palabra —ORIVS, con similar tipo de letras grandes baquetonadas y en la que se utilizó igualmente la técnica del rehundido del plano, es el que se conserva en el Museo Arqueológico Provincial de Orense. Procede de las ruinas del histórico castillo de Alba (Trasalba, Amoeiro), desaparecido hace muchos siglos, pero del que se sabe que sus orígenes se remontan, como mínimo, al siglo X (véase foto n. 7).

Personalmente nuestras sospechas se encaminan a situar el pontificado de este Analsus, —bajo el cual quizá se restauró el templo prerrománico de Ambía—, en tiempos anteriores pero más o menos inmediatos al del obispo Sebastiano (872-898), el primero de los conocidos realmente y con seguridad en la mitra auriense, tras la liberación de los árabes en esta diócesis. El formulario permite pensar en aquel período germánico, pero la paleografía de la segunda inscripción cae de lleno en los últimos tres siglos de la Alta Edad Media.

La zona en que ha aparecido el ara cristianizada de Ambía, reducida como es en extensión, cuenta con abundantes inscripciones dedicatorias en lápidas, aras y piedras miliarias, la mayor parte conservadas en iglesias o sus entornos. Podemos hacer parangón entre la cristianizada y las paganas para ver la diferencia total de espíritu y sentido que animaba a unos y otros, aunque materialmente pudieran las segundas servir de modelo a la primera. A sólo dos kilómetros de Ambía está la iglesia parroquial de San Martiño de Presqueira; en el año 1980 se descubrió debajo del altar un ara pareja, pero pagana[25]. Obsérvese el paralelismo material y la diferencia de sentido.

Presqueira: DIVS(sic.)/ MANI/BVS P/OSTA /ARA F / FLAVI
Ambía: IN / D(e)I N(omi)NE / ANAL/SVM / (h)ONOREM

En la primera la estela funeraria, pero en forma de ara, en honor de Flavius, hijo de Flavio, se ofrece a los dioses Manes; es evidentemente pagana pues el ara en que se conmemora a un ciudadano benemérito se le ofrece a los dioses, no a un solo Dios.

La segunda también se dedica a honor de un ciudadano benemérito, pero se ofrece antes a Dios y con ello se le rinde culto. Entre una y otra inscripciones se ha operado un cambio de sentido total: antes muchos dioses, lo propio del mundo precristiano o pagano; luego un solo Dios cristiano. Esta fórmula ya no dejará de repetirse una y otra vez: *In Dei nomine / In nomine Domini*... Es de gran interés el paso y acomodo cristiano de lo pagano. Desde el punto de vista teológico, la expresión de nuestra inscripción es indudablemente correcta dentro de la ortodoxia cristiana; es la que se repite continuamente en todos estos siglos de historia de la Iglesia. En su sencillez, no había duda para ningún cristiano que la leyese, —o pagano—, además de ir precedida de la cruz. Se borró lo pagano, —una inscripción acaso pareja, *damnata*—, y se hizo otro tanto, pero a un cristiano benemérito y en el nombre del Dios verdadero. Se le tributa honor, no veneración por sus méritos y obra realizada, pero eso mismo es a mayor gloria de Dios. Es precisamente ese *In Dei Nomine* introductor, lo que borra de la imaginación todo motivo de relación con la inscripción precedente, al mismo tiempo que un recordatorio del nuevo hombre: de Pagano a Cristiano.

Todo lo que venga después de esa invocación: *In nomine Domini*, se entiende que ha de ser honorable y además un aumento de honor y gloria para Dios, autor de todo bien. Se honra a Dios en la criatura. Es lo que dice el Apóstol: *Ya comais ya bebais, hacedlo todo para gloria de Dios*. Esa gloria, ese honor es lo que se le tributa a *Analso en nombre de Dios*.

---

25 ESTÉVEZ GÓMEZ, J. R.: «Ara funeraria en Presqueira (Baños de Molgas)», *Boletín Auriense*, tomo X, Orense 1980, 195-201.

Cristianismo y aculturación en tiempos del Imperio Romano, **Antig. crist. (Murcia) VII, 1990**

UNA SINGULAR LUCERNA PALEOCRISTIANA EN CIEZA

Hasta ahora son pocas las evidencias arqueológicas que documentan los orígenes del cristianismo en Cieza. En realidad, sólo se ha documentado una lucerna.

Los objetos con iconografía cristiana son escasos en el Imperio Romano de Occidente, y también en Hispania, antes del «Edicto de Milán» en el 313. Ello fue debido a las persecuciones y a la escasez de comunidades cristianas que, incluso con posterioridad a esta fecha, en la primera mitad del siglo IV, formaban sólo pequeños grupos casi con exclusividad en las ciudades, mientras que en el medio rural, siempre más conservador en lo religioso, la casi totalidad de la población seguía los ritos paganos, más de acuerdo con el substrato politeísta indígena. Por el contrario los cristianos formaban mayoría, durante estas mismas fechas, en el Imperio de Oriente.

Hecho este preámbulo, es necesario también explicar que Cieza está muy romanizada desde mucho antes del siglo del triunfo del cristianismo (s. IV). Muestra de ello es la gran cantidad de «villae» localizadas hasta ahora (YELO, A.; MARTÍNEZ, P.; SALMERÓN, J. y RUIZ, J., 1988). Este tipo de asentamiento, hasta el momento casi exclusivo junto a los puestos de vigilancia-fortalezas, documentan un ambiente rural que como hemos dicho era poco propicio, en principio, a la entrada de una religión monoteísta como el cristianismo. Sin embargo, la densa red viaria que se encuentra en el área de Cieza debió permitir pronto la llegada de elementos de iconografía cristiana, así como anteriormente ocurrió con otros elementos culturales foráneos. Como demostración de esta temprana llegada de objetos culturales externos, desde época incluso anterior a la instalación del sistema viario romano, podemos poner dos hallazgos como ejemplo:

— una «státera» de Lebos, con acuñación fechada entre finales del s. VI y principios del s. V a. C., que es el elemento numismático más antiguo hasta ahora fechado en la Región de Murcia. El lugar de su hallazgo fue el poblado de Bolbax (LILLO, P.; GARCÍA, G. y GONZÁLEZ, A., 1980).

— Un mosaico de «opus signinum» (ss. II-I a. C.). Este tipo de mosaico es el más antiguo documentado hasta ahora en la Región, habiéndose encontrado sólo un ejemplar en el interior (en Bolbax) mientras que el resto ha aparecido en la costa (RAMALLO, S., 1984).

La red viaria romana, que en época posterior a estos hallazgos, favorecería todavía más la aculturación del área de Cieza con las nuevas formas culturales (incluido el cristianismo) fue la siguiente:

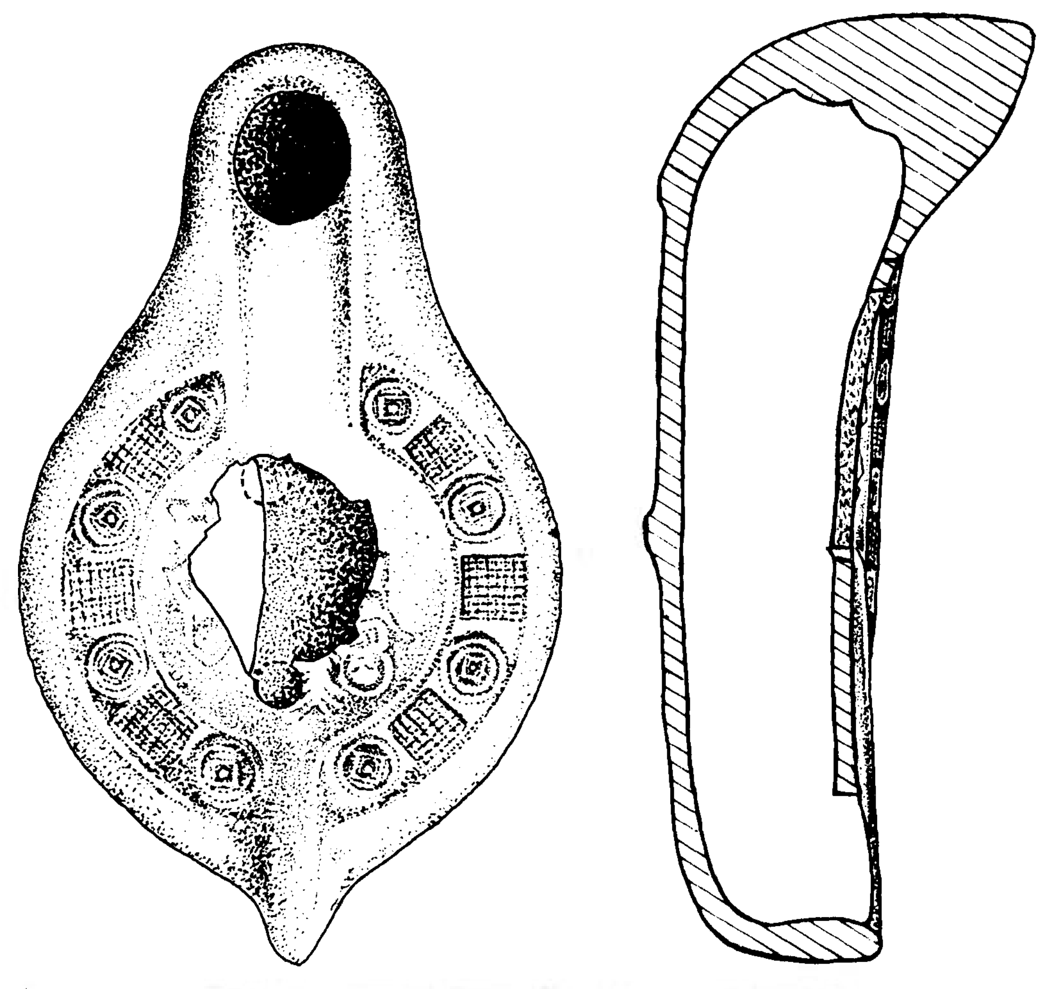


FIGURA 1. Lucerna de Bolbax (dibujo M.ª José Rubio Martínez)

— Vía Carthago Nova-Saltigis (SILLIERS, P., 1982).
— Vía Lucentum-Andalucía Oriental (YELO, 1988).
— Vía del Segura (YELO, A.; MARTÍNEZ, P., SALMERÓN, J. y RUIZ, J., 1988).

Ya que, evidentemente, se debieron dar las suficientes condiciones para la llegada temprana de elementos iconográficos cristianos al área de Cieza, hay que atribuir a un vacío de investigación la escasez actual de hallazgos.

LA LUCERNA

Hallada en Bolbax con anterioridad a octubre de 1976 por el grupo Neanderthal de la O. J. E. de Cieza. Hoy se conserva en el Museo Municipal de Arqueología de Cieza con número de inventario B-1-76.

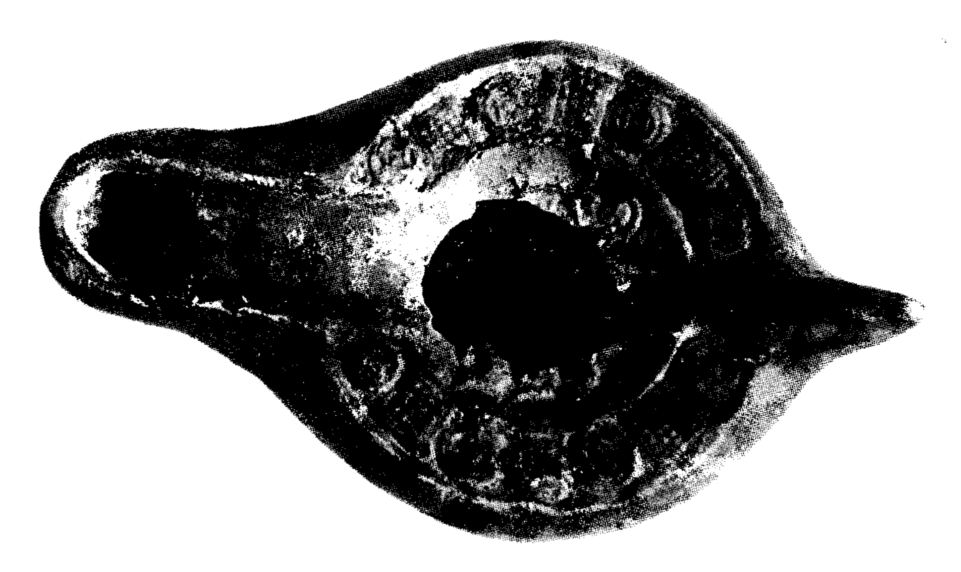


LÁMINA 1. (fotografía Raimundo Ruano Ríos).

Pieza casi completa a la que falta el centro del disco y parte de la base. Fracturada y pegada tras su hallazgo. Estado de conservación bueno.

Dimensiones: Longitud: 116 mm. Anchura: 69 mm. Altura: 48 mm. Grosor máximo: 5 mm. G. mínimo: 2 mm. Diámetro de la base: 44 mm.

Asa maciza ojival proyectada hacia arriba, cuerpo oval, canal ancho y largo, disco circular rehundido con 2 infundíbulos, margo ancho rebajado y horizontal con decoración de motivos geométricos, base con anillo circular poco pronunciado con un nervio radial que asciende hasta el lomo del asa.

Pasta homogénea, porosa y blanda, de color amarillo pálido, degrasante inapreciable y fractura irregular. Engobe irregular marrón rojizo-rosado. Canal y pie ennegrecidos por combustión. Fabricación a molde.

Decoración del margo: En relieve, simétrica en cada una de las dos partes: Alternancia de motivos circulares (4 en cada lado) y cuadrados (3 en cada lado). El motivo circular es un cuadrado de lados cóncavos con punto central, inscrito en dos círculos concéntricos. El otro motivo es una trama de cuadraditos inscrita en un cuadrado.

Decoración del disco: Perdida por fractura en el centro. En relieve se conservan dos figuras humanas con túnica larga y un aura en la cabeza en forma de anillo, señalando santidad. La figura de la izquierda porta una palma (símbolo de martirio).

La existencia de la figura humana en lucernas paleocristianas no es frecuente en nuestra Región. De las 36 publicadas por Manuel Amante (1985) sólo una hallada en Begastri nos muestra otra, posiblemente un orante, Daniel en el foso de los leones o un cazador con dos piezas en las manos. La cronología que se calcula para esta pieza (Amante, M., 1988, p. 248) es del siglo V o comienzos del VI, semejante a la que nosotros otorgamos a la hallada en Bolbax.

BIBLIOGRAFÍA

AMANTE SÁNCHEZ, M. (1985): «Lucernas en T. S. Africana de la Región de Murcia». Del

Conventus Carthaginiensis a la Chora de Tudmir. *Antigüedad y Cristianismo,* II. Pp. 153-198. Universidad de Murcia.

— (1988): «Representaciones iconográficas en lucernas romanas de la Región de Murcia». Arte y Poblamiento en el SE. peninsular durante los últimos siglos de Civilización Romana. *Antigüedad y Cristianismo, V.* Pp. 213-254. Universidad de Murcia.

LILLO CARPIO, P.; GARCÍA HERRERO, G. y GONZÁLEZ BLANCO, A. (1980): «Novedades numismáticas en la provincia de Murcia». *Numisma*, 165-167. Madrid.

RAMALLO ASENSIO, S. (1984): *El mosaico romano en Murcia.* Murcia.

SILLIERS, P. (1982): «Une grand route romaine menant à Carthagène: La voie Saltigis-Carthago Nova». *Madrider Mitteilungen*, XXIII. Pp. 247-257.

YELO TEMPLADO, A. (1988): «Cieza, un importante enclave viario». *Vías Romanas del Sureste.* Pp. 65-66. Universidad de Murcia. Dirección General de Cultura.

YELO TEMPLADO, A.; MARTÍNEZ ORTIZ, P.; SALMERÓN JUAN; J.; y RUIZ RUIZ, J. (1988): «Aportación al estudio del poblamiento y los regadíos de época romana en la cabecera del Valle del Segura. Fuentes documentales y arqueológicas». *Antigüedad y Cristianismo,* V. Pp. 599-612. Universidad de Murcia.

JOAQUÍN SALMERÓN JUAN
Museo Municipal de Arqueología de Cieza

Cristianismo y aculturación en tiempos del Imperio Romano, **Antig. crist. (Murcia) VII, 1990**

UNA «FALSIFICACION» CON ASPECTO CLÁSICO: MEDALLA VENECIANA DE SAN MARCOS HALLADA EN LA VILLA ROMANA DE LA FUENTE DE LAS PULGUINAS (CIEZA, MURCIA)

Animados por el Dr. González Blanco, hemos decidido publicar esta singular pieza del siglo XVIII que por el contexto de su lugar de hallazgo y por su aspecto "clásico" pensamos en un principio de factura tardorromana. Precisamente para evitar el mismo error a colegas que en un futuro puedan encontrarse descontextualizado este tipo de "imitaciones-falsificaciones", nos hemos decidido a tratar de esta pieza en este Noticiario.

Fue hallada en 1987, en la 1.ª campaña de excavaciones de la «villa rústica» de la Fuente de las Pulguinas, en el corte B-II, sector 4 (en el nivel I, revuelto y arrasado por siglos de arado), en un área de habitaciones decoradas con estucos pintados (motivos geométricos e imitaciones de mármol). Se conserva en el Museo Municipal de Arqueología de Cieza y su número de inventario es F.P.-B-III/4-509. La villa tiene su origen, como muy tarde, en época de Trajano-Adriano, justo en el momento de instalación de los miliarios de la vía Carthago Nova-Saltigis hallados en Cieza (el paraje conserva hoy el topónimo de «La Calzada»). Su desarrollo es continuo hasta finales del s. IV o principios del s. V. d. C., cuando es destruida con niveles de incendio. Porcentualmente, la mayoría de materiales fechables indican una época de máximo esplendor en el s. IV d. C.

La descripción de la pieza es la siguiente:

Disco de cobre o bronce de 25,5 mm. de altura por 26 mm. de anchura. Diámetro máximo 26,5 mm. Grosor máximo 1,5 mm. Posible «medalla». Estado de conservación bueno con desgaste leve en todo el perímetro. También se encuentra levemente ondulada en la base. En la zona superior se encuentra achatada, posiblemente por limado de un probable anillo de suspensión.

Anverso: Cabeza y tórax de león alado visto de frente. Alrededor de la cabeza un anillo como aura. Las patas delanteras se disponen sujetando con las garras, por encima y debajo, un libro abierto (los Evangelios) dispuesto en vertical sobre la zona izquierda de la figura. Por encima de este león, formando un arco, la leyenda «S. MARC. VE( )». Delante de este texto se encuentra una estrella de seis puntas. Al final existe una protuberancia que podría haber sido también otra estrella. En el exergo, separado del resto por una barra, el valor «II» enmarcado a izquierda y derecha por dos estrellas. La iconografía de este anverso es prácticamente similar a la de otra medalla de plata del siglo XVIII que si se encuentra catalogada. Esta similitud nos ha permitido datar sincrónicamente la hallada por nosotros.

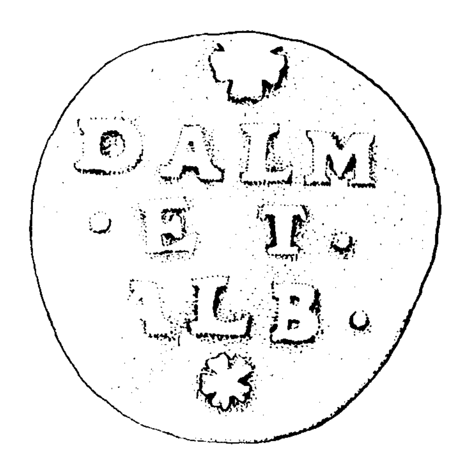




FIGURA 1. "Medalla" de S. Marcos (dibujo M.ª José Rubio Martínez).

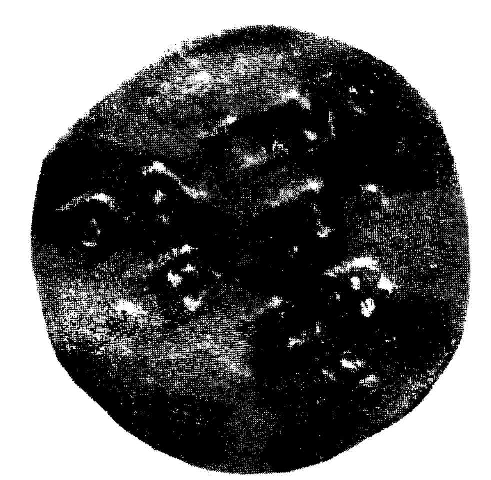



FIGURA 2. (fotografía Raimundo Ruano Ríos).

Hacia el año 95 Juan Evangelista escribe el Apocalipsis, describiendo (Apoc. 4.5) en la corte celeste cuatro «animales» fantásticos, parecidos a un león, un toro, un hombre y un águila. En esta descripción, dichos animales tienen el cuerpo cubierto de ojos y seis alas cada uno. A partir de los escritos de San Ireneo (115¿-202), obispo de Lyon, la tradición cristiana ha identificado, estos animales con los evangelistas y, más concretamente, al león con San Marcos. La tradición iconográfica cristiana de Occidente ha representado a San Marcos como un león de apariencia normal, con dos alas y los dos únicos ojos naturales. De esta manera aparece ya, de cintura para arriba al igual que en esta medalla, en los mosaicos de Santa Prudencia en Roma (finales s. IV o principios s. V) y de Gala Placidia en Rávena (mediados s. V). Estas formas icográficas no siguen la descripción exacta del Apocalipsis porque, mientras que en Oriente había tradición de las imágenes apocalípticas, en Occidente éstas parecerían monstruosas.

En cuanto a la interpretación de las abreviaturas, las leemos de la siguiente manera:

— «S» significa «San».
— «MARC» significa «Marcus».
— «VE( )». Se podría leer «Venetiae». San Marcos es conocido como patrón de Venecia desde muy antiguo. De hecho el cimborrio de su Catedral data de los gilos V-VI.

Reverso: Por encima y debajo del texto, dos flores de cinco pétalos. Dispuesto en tres bandas horizontales lo siguiente:

DALM
ET
ALB

— «DALM» creemos que debe leerse «Dalmatia».
«ALB» creemos que debe leerse «Albania».

JOAQUÍN SALMERÓN JUAN
Museo Municipal de Arqueología de Cieza

LÁPIDA CRISTIANA EN JUMILLA (MURCIA)



Lápida cristiana en Jumilla (Murcia).

La lápida que nos ocupa, fue hallada en 1982 en el paraje de «Los Cerrillares», situado al N. del término municipal de Jumilla, por D. Juan Carcelén Herrero, en un finca de su propiedad, localizada en un pedregal junto a un camino, fue trasladada a los locales del Museo del Vino, cuyo dueño es el propio autor del hallazgo.

La única noticia publicada sobre el hallazgo, se hizo en 1985, en la revista de la localidad «El Picacho» (n.º 32, mayo y junio, 1985), donde una breve nota, sin firma, le atribuye un origen bizantino, debido a las dificultades que existen para la transcripción.

En 1991 fue donada, por su dueño, al Museo Municipal «Jerónimo Molina» de Jumilla, donde se exhibe en la actualidad, en la sala de arqueología medieval.

EMILIANO HERNÁNDEZ CARRIÓN

DOS LUCERNAS NORTE-AFRICANAS CON SIMBOLOGÍA CRISTIANA. CALLE ORCEL-DON GIL, 21-25

Las excavaciones de urgencia llevadas a cabo en la calle Orcel n.º 21-25, durante los meses de agosto y septiembre de 1986, dieron con resultado el hallazgo de unas estructuras pertenecientes a una serie de tabernae, fechadas en la segunda mitad del siglo V, con un momento de abandono de finales del siglo VI d. C. (Laiz y Ruiz, 1988).

Las lucernas con representaciones cristianas que a continuación presentamos proceden de esta excavación.

—Lámina 1 (figura 1). Procedencia: C/. Orcel n.os 21-25.

Lucerna norte-africana en T.S.C.D. Hallado fuera del contexto arqueológico, en el interior de un pozo ciego. Diámetro de base 4,2 cm. Ancho 8 cm., alto 3,7 cm., falta fragmento de asa y piquera, superficie de color anaranjado. Tipo Chapman 2.11. Hayes II A.

Disco decorado con palmera con dátiles, margo decorado con hoja-cuadro enrejado, flor de seis pétalos (estas flores son muy frecuentes, con clara significación funeraria, representando lo efímero de la vida humana). Presenta siete estampillas a cada lado en el mismo orden. Chapman (1984, pp. 233-234), la fecha entre el 400/425-500.

Un paralelo exacto lo encontramos en Alicante (Reynolds 1987, pp. 134-135) y en Túnez (Ennabli 1976, pp. 162, n.º 762, pl. XLI). Sobre la iconografía de la palma ver Delattre, 1930, pp. 83-86.

—Lámina 1 (figura 2). Procedencia: C/. Orcel, n.os 21-25.

Lucerna norte-africana en T.S.C.D. Hallada en el compartimento I, estrato II. Estrato de relleno constructivo, relacionado con las edificaciones que se les superponen, asociado a T.S.C.D. formas Hayles 91 D, 99 C, 104 C y 108. Forma Hayes II B. Diámetro de base 4,5 cm., largo 13,6 cm., ancho 8 cm. alto 4,2 cm. Superficie de color rojizo. Margo decorado con alternancia de elementos coriformes y triángulos, en mal estado de conservación. Presentan siete estampillas a cada lado en el mismo orden. Disco decorado con cruz monogramática a la derecha, muy deteriorada. Hayes (1972, pp. 314), fecha este tipo desde la segunda mitad del siglo V hasta el 550 d. C.

Cruces parecidas encontramos en Túnez (Ennabli, 1976, n.os 958 y 952, pp. 192-193, pl. LII; Hayes, 1972, lám. XXI, fig. A).

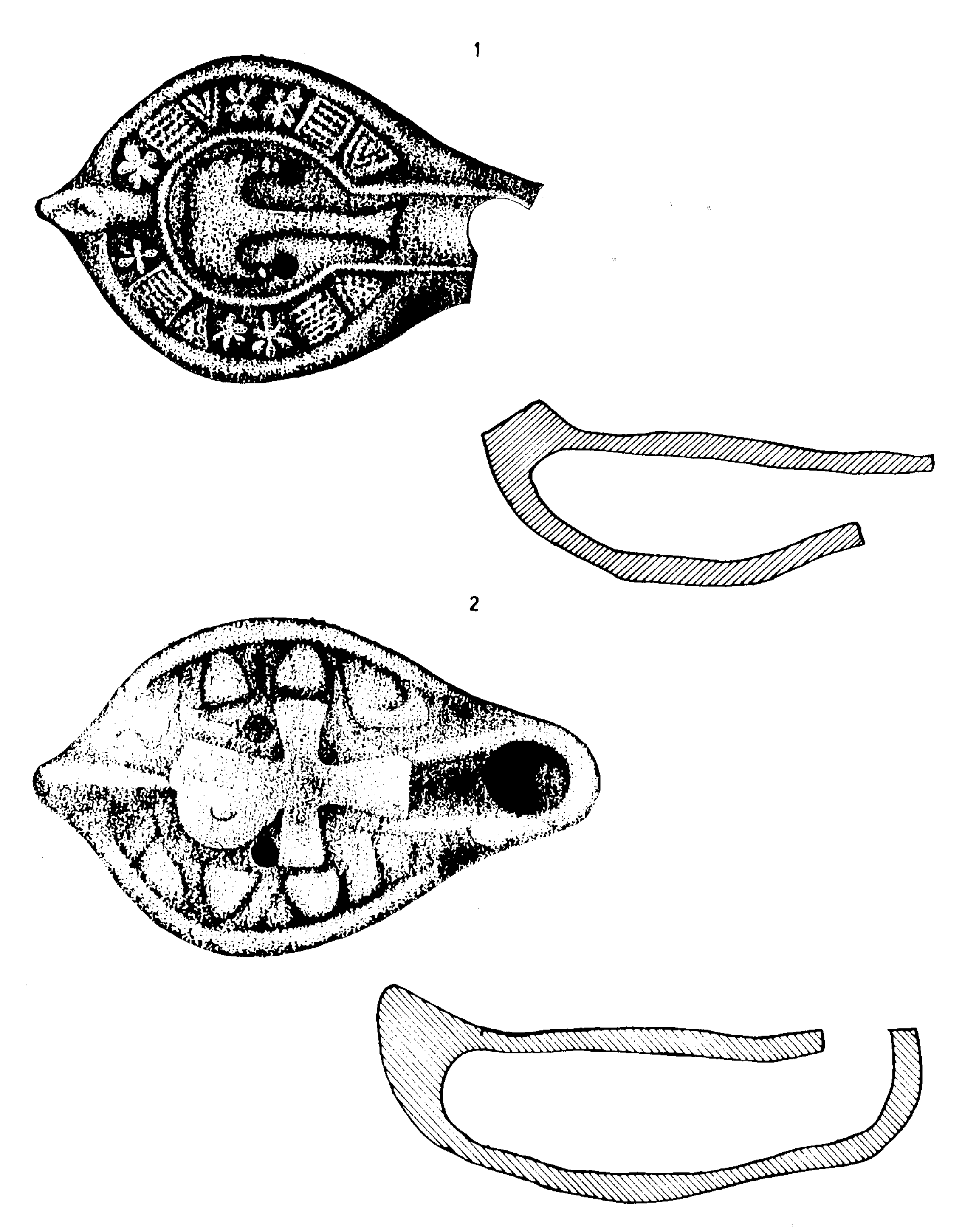


LÁMINA 1

BIBLIOGRAFÍA

CHAPMAN, S. V. (1984): «The lamps». *Excavations at Carthage: The British Mission, vol. I. The Avenue du President Habid Bourguiba, Salammbo: The pottery and other ceramic objets from the site*. Sheffield, pp. 232-241.

DELATTRE, A. L. (1930): *Symbole eucharistique*. Túnez, 1930.

ENNABLI, A. (1976): *Lampes chrétiennes de Tunisie (Musées du Bardo et de Carthage)*. Etudes d'antiquites africaines.

HAYES, J. V. (1972): *Late Roman Pottery*.

LAIZ REVERTE, M. D. y RUIZ VALDERAS, E. (1988): «Área de tarbernae tardorromanas en Cartagena». *Antigüedad y Cristianismo*, Vol. V, pp. 425-433.

REYNOLS, P. (1987): *El yacimiento tardorromano de Lucentum (Benalúa-Alicante): Las cerámicas finas*. Catálogo de fondos del Museo Arqueológico (II). Alicante.

M.ª DOLORES LAIZ REVERTE
ELENA RUIZ VALDERAS

Cristianismo y aculturación en tiempos del Imperio Romano, **Antig. crist. (Murcia) VII, 1990**

DOS LUCERNAS PALEOCRISTIANAS DE LA CALLE CUATRO SANTOS (CARTAGENA)

De las excavaciones arqueológicas de urgencia efectuadas recientemente en el solar de la calle Cuatro Santos n.º 17 de Cartagena entre los aspectos más relevantes que se han podido poner de manifiesto en estos trabajos, ha sido poder constatar, en los primeros niveles de los cortes excavados, la existencia de una zona urbana utilizada como vertedero durante época tardía. Entre el importante volumen de materiales cerámicos que precisamente ha proporcionado este vertedero, correspondiente a un contexto cronológico entre los siglos V al VII d. C., destacar, en esta ocasión, dos lucernas cuyos motivos decorativos son característicos de la iconografía cristiana que predomina en este tipo de lámparas tardías.

La primera pieza (fig. 1), es un ejemplar completo de una lucerna tipo Hayes II —Dressel 31 o Palol 15—, únicamente presenta una leve fractura en el pico. En general, la superficie se encuentra muy desgastada por lo que la decoración del margo resulta prácticamente irreconocible. Lo más significativo en cualquier caso es la decoración o motivo central, consistente en un gallo dispuesto en sentido pico-asa, mirando hacia la derecha, con las patas lisas, y en la cola todavía se aprecian varias curvas del plumaje. No se diferencia la cresta.

La otra pieza (fig. 2), es un fragmento, en el que se aprecian los orificios de alimentación, correspondiente a la zona central o motivo decorativo principal. En esta ocasión es el motivo vegetal de la palmera. Únicamente se aprecia la parte superior del mismo tronco del que penden, a ambos lados y representados en forma triangular, sendos racimos de dátiles.

En ambos casos, estos motivos decorativos son especialmente frecuentes y encuentran paralelos evidentes con ejemplares de lámparas procedentes sobre todo del área norteafricana[1].

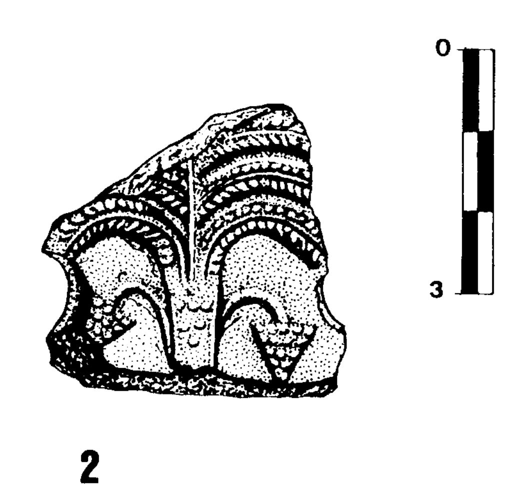
CARMEN MARÍN BAÑO
MIGUEL MARTÍN CAMINO

---

1 ENNABLI, Abdelmajid: *Lampes chrétiennes de Tunisie (Musées du Bardo et Carthage)*, Paris 1976, p. 137, láms. XXXII-XXXIII para el motivo del gallo, esp. n.º 607; para la palmera pp. 163-4, lám. XLI, esp. n.º 771.

0 3

1



2

FRAGMENTOS DE LUCERNAS TARDÍAS PROCEDENTES DE LA CALLE SAN ANTONIO EL POBRE DE CARTAGENA

Estos dos fragmentos proceden de la excavación realizada entre los meses de noviembre y diciembre de 1985 en el solar n.º 10 de la calle S. Antonio el Pobre.

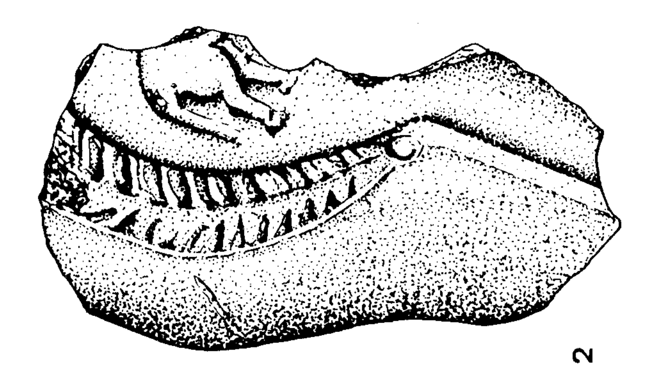
El primero de los fragmentos (Fig. 1), corresponde a la decoración del margo de una lucerna y parte del disco. En la decoración del margo se diferencian cuatro elementos distintos. Dos motivos geométricos: cuadrados inscritos en orden decreciente y círculos concéntricos; y otros dos en lo que aparecen representados motivos animalísticos: la paloma y el pez. La misma combinación de estos elementos decorativos en el margo, la encontramos por ejemplo en algunos ejemplares norteafricanos[1].

El segundo es un fragmento (fig. 2) de los restos del margo izquierdo, canal y disco de lucerna, en el que se aprecian los cuartos traseros de un cuadrúpedo. En el margo se diferencia como motivo decorativo el de la palma. El fragmento que es similar a otro procedente de Águilas —Isla del Fraile—[2], podría corresponder a la serie de lucernas que suelen encuadrarse entre la segunda mitad del siglo IV hasta inicios del siglo V d. C.

MIGUEL MARTÍN CAMINO
BLANCA ROLDÁN BERNAL

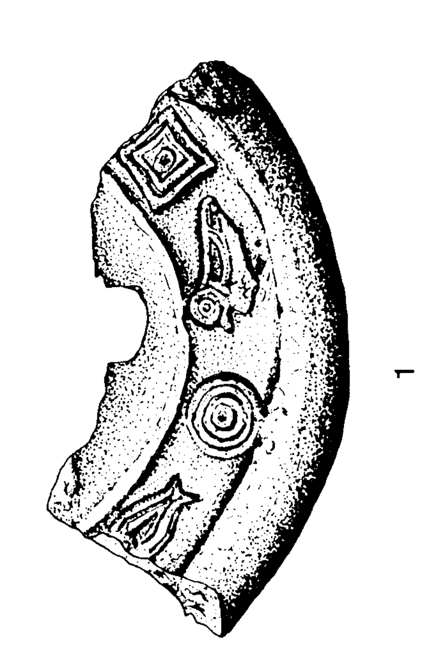
1 ENNABLI, Abdelmajid: *Lampes chrétienes de Tunisie (Musées du Bardo et Carthage),* París 1976, p. 98, n.º 359, lám. XVIII.

2 AMANTE SÁNCHEZ, Manuel: «Lucernas en T. S. Africana de la Región de Murcia», *Antigüedad y Cristianismo,* II 1985 (Murcia), pp. 153-176, esp. p. 167, núm. 32, fig. 8.



2





1

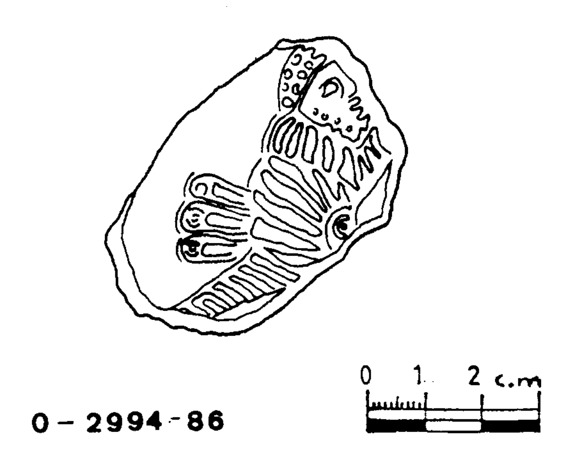
LUCERNA DE TIPO NORTE-AFRICANO CON REPRESENTACIÓN DE ÁNGEL PROCEDENTE DE LA CALLE ORCEL N.º 3

El hallazgo de este fragmento durante el curso de las excavaciones que con carácter de urgencia se realizaron durante los meses de agosto y septiembre de 1986 en solar de la calle Orcel n.º 3, completa el conocimiento de una parte de la iconografía cristiana en Cartagena.

El contexto general de esta excavación dio como resultado el descubrimiento de un lienzo de muralla tardorromana, aunque reutilizada posteriormente en época bizantina y una serie de estructuras superpuestas a esta muralla, las cuales fecnaríamos en el último momento de ocupación de la ciudad antes de la conquista árabe.

El fragmento de lucerna de barro rojo, fino con engobe fechado en la segunda mitad del siglo V a la primera mitad del siglo VI, fue localizado en un estrato de relleno, que se extendía por encima del lienzo de muralla correspondiente al aplanamiento generalizado que se produjo en la nivelación necesaria para las construcciones posteriores.

Este fragmento izquierdo de disco con representación de un ángel pertenecería a un tipo de lucerna que representa la vida eterna al amparo y cuidado de los ángeles. La representación alude posiblemente al Salmo 91 en el cual se desarrollan las luchas contra el mal y su destrucción, lucha que se hace al abrigo de los ángeles sobre todos los fieles en busca de la eterna.



Paralelos se encuentran en Cartago (Ennabli, 1976, lám. 1 n.º 32, 41, p. 47 y n.º 60, 61, p. 49) y uno procedente de la colección del MAN (Modrzewska, 1988, pp. 46-47, fig. 28).

BIBLIOGRAFÍA

ENNABLI, A. (1976): *Lampes chrétiennes de Tunisie (Musées du Bardo et de Carthage)*. Etudes d'antiquites africaines.

MODRZEWSKA, I. (1988): «Lucernas tardoantiguas en la colección del M.A.N.». *Boletín del Museo Arqueológico Nacional*. Tomo VI, n.º 1 y 2.

LUIS MIGUEL PÉREZ ADÁN

EL YACIMIENTO TARDORROMANO DEL CERRO DEL CALVARIO (COY, LORCA)

El enclave tardorromano en altura ubicado en el Cerro del Calvario de Coy lo hemos recogido en algunos artículos con anterioridad. La primera ocasión dentro de una breve presentación de los yacimientos tardorromanos del norte del municipio de Lorca (MARTÍNEZ, 1988, pp. 556-557). En un segundo artículo hicimos referencias puntuales a sus características y vinculación con los establecimientos tardíos de las inmediaciones, dentro de un planteamiento global del poblamiento tardorromano en la comarca del Alto Guadalentín (MARTÍNEZ, 1991, en prensa).

Actualmente disponemos de mayor documentación para este yacimiento, suministrada en la prospección efectuada en septiembre de 1989, tras la caída días anteriores de una fuertes lluvias que afectaron las estructuras superficiales y dispersaron abundante material por la ladera inmediata al pueblo de Coy.

En la parte más llana del cerro las lluvias han dejado al descubierto la planta de una habitación rectangular de donde arrancan unos muros que se continúan por la parte superior de la ladera. Estas estructuras han sido muy afectadas por las últimas lluvias, que han producido un continuado arrastre de materiales por la ladera. En la zona noreste de la pequeña meseta se habían detectado con anterioridad excavaciones clandestinas que se han ampliado por los efectos de las tormentas.

Los materiales procedentes de esta prospección vamos a agruparlos en tres apartados:

1. TERRA SIGILLATA

Pudimos documentar algunos fragmentos de T.S. subgálica, T.S.C.A. y T.S.C.C., este último tipo de cerámica registrado en las formas 50 A y B.

La sigillata lucente característica del s. IV d. C. esta representada en la forma Lamboglia 2/37 y I/3B (CARANDINI, 1981, p. 5).

El mayor porcentaje de vajilla de mesa está elaborado en T. S. C. D. Las formas representadas son Hayes 58 B, 60, 61, 67, 76, 80 A, 81, Waage 1948, 91 y 104 (CARANDINI, 1981, pp. 81, 83-85, 88, 90, 94-95 y 104). Algunas de estos tipos están representados por un solo fragmento, siendo mayoritaria la presencia de las cerámicas Hayes 61, 91 y 104.

Forma Hayes 61

Este plato aparece documentado en 12 fragmentos donde están presentes las variedades Deneauve

1972, J. P. 1960 y Waage 1948 (CARANDINI, 1981, pp. 83-84). Es significativa la existencia de un fragmento de plato H. 61 elaborado en cerámica gris (MARTÍNEZ, 1988, p. 556). La cronología de esta forma va desde mediados del s. IV d. C. hasta mediados del s. V d. C. (CARANDINI, 1981, p. 84).

Forma Hayes 91

De este cuenco hemiesférico se recogieron 7 fragmentos adscritos a los tipos 91 A, 91 B, Ponsich-Tarradell 1965 y J. P. 1960. Cronológicamente abarcan un período comprendido entre la segunda mitad del s. IV d. C. hasta los inicios del s. VI d. C. (CARANDINI, 1981, p. 106).

Forma Hayes 104

Gran plato del que se han documentado 9 fragmentos de las variedades 104 A y B, ambas fechadas en el s. VI d. C. (MÉNDEZ, 1988, pp. 133-134).

Motivos decorativos en la T.S.C.D.

Los fondos de platos que contienen decoración son muy escasos en el Cerro del Calvario, por lo tanto vamos a unificar los procedentes de está última prospección con los hallados anteriormente (MARTÍNEZ, 1988, pp. 556-557).

- *Retícula:* estilo A(ii)-(iii) en Dl y D2 (CARANDINI, 1981, p. 125).
- *Círculos concéntricos:* estilo A(ii)-(iii) en D1 y D2 (CARANDINI, 1981, p. 125).
- *Palmeta:* estilo A(ii) en Dl y D2 (CARANDINI, 1981, p. 127).
- *Motivo vegetal estilizado:* estilo A(ii) en D2 característico de la forma Hayes 64 (CARANDINI, 1981, p. 128).
- *Santo:* estilo E(ii) en D2, los rasgos del rostro y el tipo de peinado son semejantes a los tipos del s. VI procedentes de Cartago, Siracusa y Parigi (CARANDINI, 1981, p. 135, lám. LXIV 20, 21 y 23).
- *Cruz:* estilo E(i) en D2 de fines del s. V inicios del s. VI d. C. (CARANDINI, 1981, p. 130).

2. CERÁMICA COMÚN

El material predominante en este yacimiento son los fragmentos de ánfora con engobe blanco. Otras formas representadas son el jarro, la jarra, las ollas de borde vuelto o engrosado, exterior, y los grandes recipientes con decoración aplicada. Junto a estos tipos cerámicos característicos de los yacimientos de cronología tardía, se han documentado fragmentos de cuenco pintado con bandas en marrón rojizo al interior y exterior.

3. MONEDAS

El hallazgo de monedas del Bajo Imperio en el Cerro del Calvario ya fue recogido por L. TORMO (1958, p. 142). El material numismático suministrado por esta prospección, estudiado por D. M. LECHUGA, es el característico de los yacimientos tardíos. La única moneda que se puede adscribir con facilidad es de Constancio II, otras por el tipo de reverso pueden pertenecer a Honorio o Arcadio. En general se trata de monedas acuñadas entre mediados del s. IV d. C. y principios del s. V d. C., y cuya circulación continúa en los siglos posteriores.

El yacimiento del Cerro del Calvario viene a representar un tipo de enclave tardorromano característico de la comarca del Alto Guadalentín. El emplazamiento guarda ciertas similitudes con los yacimientos en altura de este período, pero la característica definitoria de este yacimiento es su vinculación a las villas cercanas (El Villar y La Fuente) que utilizarían el cerro como apoyo defensivo y de control de la amplia comarca natural de Coy, Avilés y D. ª Inés. Los cerros de La Encantada y de las Viñas completarían la estrategia de este territorio, perfectamente delimitado por sus condiciones geográficas y bien comunicado por el valle del río Turrilla, con el corredor del Guadalentín y las comarcas del noroeste. Estas buenas comunicaciones se reflejan en el abundante material cerámico procedente de talleres norteafricanos y en la presencia de un significativo número de monedas.

Es de resaltar que este yacimiento es de los pocos enclaves tardorromanos del término municipal de Lorca, junto a Torralba y el Cerro del Castillo, que ha ofrecido objetos con símbolos cristianos. A los dos motivos decorativos de las sigillatas claras D (cruz y santo) podemos unir la cruz del reverso de una moneda. Un amplio porcentaje de la sigillata recogida en el Cerro del Calvario presenta un barniz excelente pero una cocción defectuosa. Esta apreciación ya la apuntamos para los materiales de la villa de Torralba (MARTÍNEZ y MATILLA, 1988, p. 539), «los productos de peor calidad se exportan para introducirlos en los zonas rurales, donde sus habitantes, menos refinados, serían menos exigentes que los de las grandes urbes».

Las características del yacimiento y las condiciones de deterioro irreversible que padece, precisan que se realice una intervención de urgencia que permita confirmar o modificar la secuencia cultural propuesta, que abarcaría desde el s. I d. C hasta el s. VI d. C. con un período importante de ocupación a partir de finales del s. IV d. C.

BIBLIOGRAFÍA

CARANDINI, A. (1981): *Atlante delle forme ceramiche I. Ceramica fine romana nel bacino Mediterráneo (Medio e tardo-Imperio).* Roma.

MARTÍNEZ RODRÍGUEZ, A. (1988): «Aproximación al poblamiento tardorromano en el norte del municipio de Lorca». *Antigüedad y Cristianismo, V.* Murcia.

— (1991, en prensa): «El poblamiento tardorromano en la comarca de Lorca». *Jornadas Internacionales. El espacio religioso y profano en los territorios urbanos de occidente (siglos V-VII).* Elda.

MARTÍNEZ, A. y MATILLA, G. (1988): «Poblamiento tardío en Torralba. Lorca». *Antigüedad y Cristianismo, V.* Murcia.

MÉNDEZ ORTIZ, F. (1988): «El transito a la dominación bizantina en Cartagena: las producciones cerámicas de la Plaza de los Tres Reyes». *Antigüedad y cristianismo, V.* Murcia.

TORMO CATALA, L. (1958): «Noticias arqueológicas del Campo de Lorca (Murcia)». *Archivo de Prehistoria Levantina,* vol. VII, pp. 137-146. Valencia.

ANDRÉS MARTÍNEZ RODRÍGUEZ
Museo Arqueológico de Lorca

UNA CUENTA DE COLLAR TARDORROMANA DE ORIGEN EGIPCIO EN EL MUSEO ARQUEOLÓGICO DE LORCA

El 28 de febrero de 1992 ingresaba en los fondos del Museo Arqueológico de Lorca la importante colección de monedas y medallas reunidas por D. Joaquín Espín Rael y D. Enrique Espín Rodrigo, donadas por D.ª Carmen Ayala Gabarrón. Junto a estas colecciones fue entregado un colgante con la representación de un pez, que llevaba adjunto un manuscrito de D. Joaquín Espín, donde exponía cómo llegó esta pieza a su poder: «Amuleto con pez —¿primitivo cristiano?— encontrado en casa de D. Francisco Cánovas Cobeño después de muerto, al barrer la casa el primer inquilino de ella, un médico, después de sacar todos los muebles de D. Francisco».

D. Francisco Cánovas Cobeño, ilustre erudito lorquino, reunió a lo largo de la 2.ª mitad del s. XIX una importante colección de material arqueológico procedente de la comarca de Lorca y de su entorno inmediato. Gran número de los objetos que componían esta colección eran prehistóricos, estando referidos en su mayor parte en el artículo «Lo prehistórico en Lorca» (1896). González Simancas (1905-1907, fol. 24) recoge algunas de las piezas romanas de la colección, no figurando en este catálogo ninguna mención de la cuenta tardorromana objeto de este breve estudio.

A la muerte de D. Francisco Cánovas la colección fue donada al Museo Arqueológico de Murcia.

DESCRIPCIÓN

Colgante rectangular de marfil con una perforación circular que atraviesa el objeto longitudinalmente.

Anverso (Lám. 1): representación de un pez tallado en relieve, la decoración de las escamas, aletas y cola están realizadas con la técnica de la incisión.

Reverso (Lám. 2): trenza de tres cabos inscrita en una orla que presenta la decoración de cuatro hojitas angulares. El vaciado del interior de las cuatro hojitas y la parte central de la trenza estarían rellenas de una pasta roja que está perdida casi en su totalidad.

Medidas: Longitud: 1,9 cm., anchura: 1,45 cm., grosor: 1 cm. y diámetro de la perforación: 0,25 cm.

N.º de inventario: 2.112.

Cronología: siglos s. IV-V d. C.

El análisis estilístico de los motivos que decoran el colgante nos permite encuadrarlo en época tardorromana. El pez que figura en el anverso presenta claras similitudes con un pez que decora una

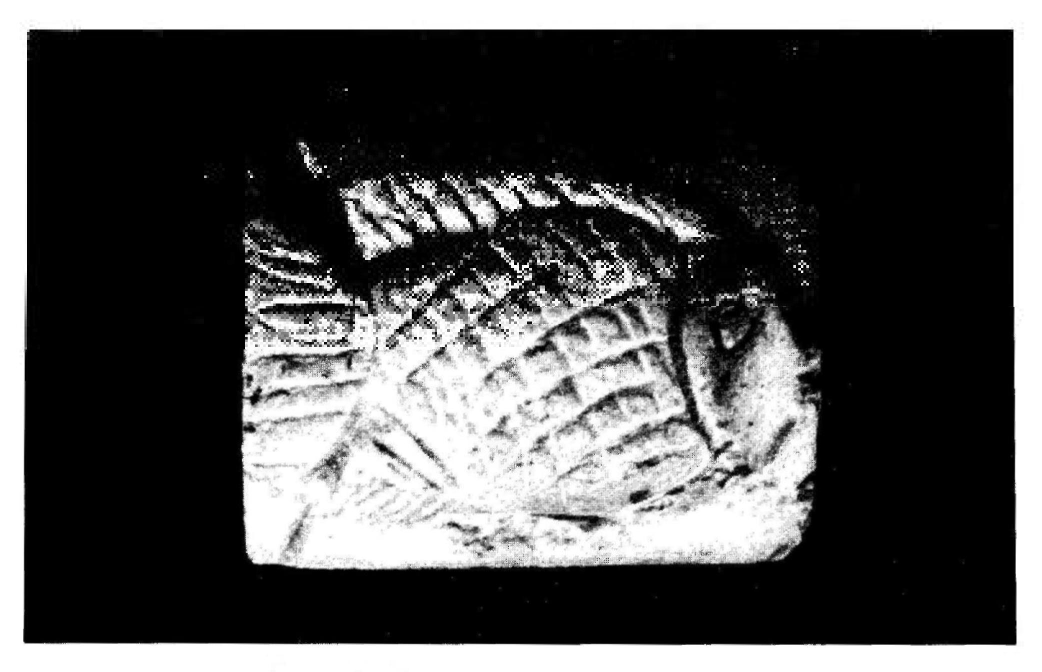


LÁMINA 1. *Anverso del colgante tardorromano.*

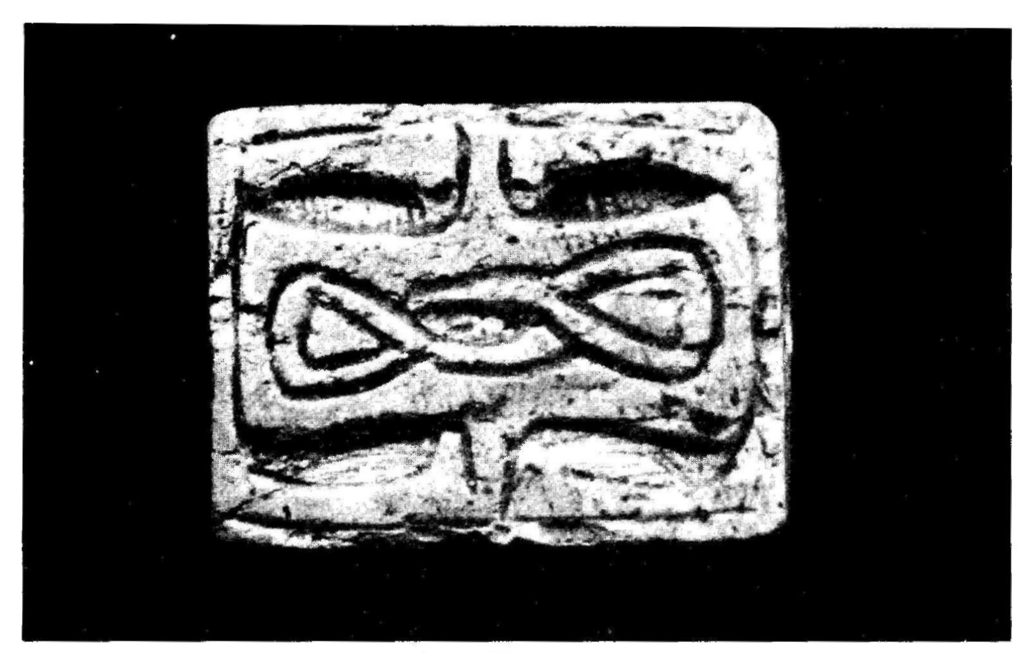
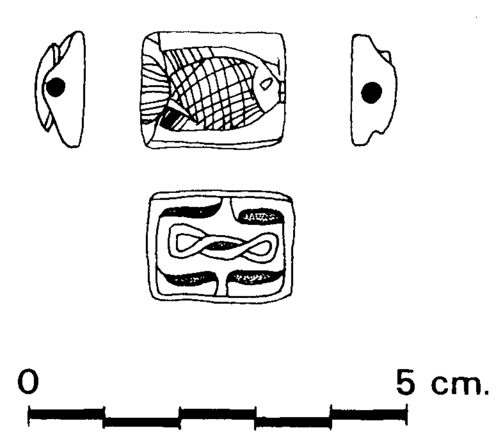


LÁMINA 2. *Reverso del colgante tardorromano.*



cerámica egipcia pintada Hayes 1976 (CARANDINI, 1981, p. 245, Tav. CLXV. 1), mientras que las hojitas que aparecen en el reverso están presentes en otro plato similar (CARANDINI, 1981, p. 245, Tav. CLXV. 2). Este tipo de cerámica fue fabricada y difundida en el Alto Nilo a finales del s. IV d. C. y principios del s. V d. C.

El cordón que decora el reverso del colgante aparece como motivo ornamental de la cerámica «Late roman C» (HAYES, 1972, p. 352, fig. 73 dd.).

El pez como motivo iconográfico romano aparece formando parte de escenas nilóticas de pavimentos musivarios, uno de los muchos ejemplos a los que podemos referirnos se halla en el emblemata De Zliten en Tripolitania (HENIG, 1985, p. 136). Peces de características semejantes al del colgante, aparecen en escenas de tema marino adaptadas a un contexto cristiano, en el mosaico de la historia de Jonás perteneciente a la basílica del obispo Teodoro en Aquileia, fechado en el 308-319 d. C. (HENIG, 1985, p. 143).

La iconografía del pez en época tardorromana presenta una clara simbología cristiana recogida de los Evangelios. Las propias palabras de Jesús «venid en pos de mí, y os haré pescadores de hombres» puede ser la interpretación más acertada (AMANTE, 1988, pp. 229-231) para las representaciones de peces en cerámicas, colgantes y otro tipo de objetos de adscripción cristiana.

BIBLIOGRAFÍA

AMANTE, M. 1988: «Representaciones iconográficas en lucernas romanas de la Región de Murcia». *Antigüedad y Cristianismo, V.* Murcia.

CÁNOVAS COBEÑO, F. 1896: «Lo prehistórico en Lorca». *Lorca Literaria.* Lorca.

CARANDINI, A. 1981: *Atlante delle forme ceraniche I. Ceramica fine roman nel bacino Mediterraneo (Medio e tardo-imperio).* Roma.

GONZÁLEZ SIMANCAS (1905-1907): *Catálogo Monumental de España. Provincia de Murcia.* Madrid.

HAYES, J. 1972: *Late roman pottery.* Londres.

HENIG, M. 1985: *El arte romano.*

ANDRÉS MARTÍNEZ RODRÍGUEZ
Museo Arqueológico de Lorca

LA INVESTIGACIÓN SOBRE EL CRISTIANISMO Y SU ENTORNO CULTURAL EN TIEMPOS DEL IMPERIO ROMANO Y ANTIGÜEDAD TARDÍA

Hubiera sido oportuna una amplia introducción para centrar el presente volumen en el conjunto de la Historia de la investigación, pero hay que ser modestos. Pocos temas entre los que construye la ciencia del hombre tienen a su espalda una mayor dosis de bibliografía. En rigor se puede decir que toda obra que trate del Nuevo Testamento, de cualquier aspecto de la patrística o de la historia de la Iglesia en la Antigüedad ha de ser recordada aquí. Seleccionar es condenarse a dejar sin citar títulos importantes. No vamos a seleccionar porque no queremos construir una bibliografía. Unicamente pretendemos trazar el camino que la investigación ha seguido, citando algunos de los títulos más conocidos o significativos a guisa de jalones del avance.

Y al llegar a los años sesenta ya ni eso. Nos limitamos a recordar, recogiendo algunos,los innumerables informes sobre la investigación referente a los diversos temas monográficos que existen. Pero tampoco queremos agotar estos. También aquí han de considerarse como indicios de los innumerables centros de interés. Son varias las asociaciones de estudiosos que han institucionalizado sus encuentros y que tratan, entre otros temas, también los que aquí nos ocupan: recuérdense , por ejemplo, los encuentros de los estudiosos de la antigüedad cristiana; los *Entretiens* de la Fundación Hardt; los encuentros de la *Ecclesiastical History Society* etc.

Confiamos en la benevolencia del eventual lector y colocamos esta lista rememorativa en un discreto lugar del volumen para que se pueda prescindir de ella sin grave molestia.

El primer punto a tratar es el de los conceptos y muy en particular el de *aculturación*. Remitimos a las grandes enciclopedias que han dedicado siempre uno o más artículos ya sea al tema de la *cultura* o en las más recientes al de *aculturación* Así:

1982. *Grand Dictionnaire Encyclopédique Larousse*, «Acculturation», vol 1, Paris 1982, p. 64; «Culture». vol 3, 2837-2839 con la bibliografía en las p. 2.909-2.910.

1986. *Brockhaus Enziklopädie*, Mannheim 1986, «Akkulturation», vol. I, p. 278; «Kultur», vol X, 733-744 con abundante bibliografía.

1989. *Meyers Enzyklopädisches Lexikon*, «Akkulturation» vo. I, p. 553.

En todos ellos se puede comprobar como la terminología de «aculturación» parece haber comenzado en los años 30 de nuestro siglo con obras como las de

1932. THURNWALD, R.: «The Psychology of Acculturation», *American Anthropologist* 34, 1932.

1938. HERSKOVITS, M. J.: *Acculturation*, New York 1938.

1951. MALINOWSKI, B.: *Die Dynamik des Kulturwandels*, traducida del inglés en 1951.
1964. MÜHLMANN, W. E.: *Rassen, Ethnien, Kulturen*, 1964.
1964. KAUFMANN, R.: *Millénarisme et acculturation*, Bruxelles 1964 .
1967. HERSKOVITS, M. J.: *Les Bases de l'anthropologie culturelle*, Paris 1967.
1970. JAULIN, R.: *La Paix blanche*, Paris 1970.
1981. ABOU, S.: *L'Identité culturelle*, 1981.

La aculturación suele definirse como «la modificación de los modelos culturales de base de dos o más grupos de individuos o de dos o más etnias distintas que resulta del contacto directo y continuo de sus culturas diferentes». Y se especifica que en el estado actual de la investigación suele decirse que hay «aculturación» cuando se sobrevalora la cultura del grupo al que se confronta el grupo de referencia; o cuando aquélla es técnicamente superior; o cuando el grupo de referencia es netamente minoritario. Los antropólogos estudian paralelamente el fenómeno de pérdida de cultura (*deculturation*) o el de su transformación (*transculturación*), que son corolarios de la *aculturación.* Sin embargo el término ha vuelto a cuestionarse y otros investigadores han propuesto una definición más amplia que incluye procesos afectivos de pena por causa de la cultura anterior, y por tanto que incluye el mantenimiento de un conflicto a nivel de la persona entre las dos culturas. Por otra parte algunos estudiosos han querido distinguir los grupos culturales según su «flexibilidad», o su «rigor», y tener en cuenta el grado de «compatibilidad» de las culturas en contacto. Es evidente que en el caso del objeto de este libro el concepto de aculturación adopta un sentido amplio que incluye desde el sincretismo, en ocasiones, hasta la creación de categorías contrarias en función de la polémica, pasando por la simple aceptación de realidad y formas de vida que pueden integrarse sin conflicto en la nueva antropología. La ventaja del término estriba en que no prejuzga el resultado para cada caso y permite una observación imparcial de los fenómenos y procesos históricos.

Hay que recordar que entre los elementos que entran a configurar los sistemas de valores cristianos, en principio son los componentes judíos los que más masivamente se integran en un primer momento, pero siguen teniendo una gran importancia a lo largo de toda la antigüedad y sobre todo en los cuatro primeros siglos de vida cristiana. Para que no se pase por alto el tema recordamos algunos títulos sobre el particular:

COMPONENTES JUDÍOS EN EL PRIMITIVO CRISTIANISMO

1909 ss. DE FAYE, E.: *Études sur les origines des Églises de l'âge apostolique*, Paris 1909 ss.
1910. FEIGEL, Fr. K.: *Der Einfluss des Weissagungsbeweises und anderer Motive auf die Leidengeschichte*, Tübingen 1910.
1914. CASE, S. J.: *The Evolution of Early Christianity*, Chicago 1914.
1914. MONTEFIORE, C. G.: *Judaism and St. Paul*. Londres 1914.
1917. HATCH, W. H. P.: *The Pauline Idea of Faith in its Relation to Jewish and Hellenistic Religion*, Harvard 1917.
1928. STEINMANN, A.: *Zum Werdegang des Paulus. Die Jugendzeit in Tarsus*, Freiburg im Breisgau 1928.
1944. DUGMORE, C. W.: *The Influence of the Synagogue upon the Divine Office*, Oxford 1944.
1955. BONSIRVEN, J.: *Textes rabbiniques des deux premiers siècles pour servir à l'intelligence du Nouveau Testament*, Roma 1955.
1955. DAVIES, W. D.: *Paul and Rabbinic Judaïsm*, (2. ed.) Londres 1955.
1958. CHEVALLIER, M. A.: *L'Esprit et le Messie dans le Bas-Judaisme et le Nouveau Testament*, Paris 1958.
1959. GRANT, F. C.: *Ancient Judaism and the New Testament*, New York 1959.

1982. MEIER, J.: *Jüdische Auseinandersetzung mit dem Christentum in der Antike*, Darmstadt 1982.
1988. *Cristianesimo e giudaismo: eredita e confronti. XVI incontro di studiosi dell'antiquita cristiana, Roma 2-9 Maggio 1987, Augustinianum* XXVIII, 1988, fas. 1-2.
1992. KUHN, H.-W.: *Qumran und das Neue Testament*, Darmstadt 1992.

BIBLIOGRAFÍA CLÁSICA SOBRE CRISTIANISMO Y CULTURA ANTIGUA

El origen y los primeros pasos que se dieron hacia el planteamiento de los temas viene recogido en el ya clásico libro de P. Hazard, *La Crise de la Conscience européenne, 1680-1715*, Paris 1935. (Hay varias ediciones en español). Las líneas de desarrollo del idealismo alemán y del subsiguiente historicismo, sobre todo por obra de la escuela de Tübingen (Baur, Strauss etc) son muy conocidas y fueron los hombres surgidos de esta línea de pensamiento los que más radicalmente plantearon los temas de la relación entre cristianismo y mundo ambiental. Ya desde los primeros años del siglo XIX se produce toda una amplia bibliografía que daría sus frutos más famosos a partir del último cuarto de ese mismo siglo. Recogemos sólo algunos títulos:

1854. LASAULX, E. V.: *Der Untergang des Hellenismus und die Einziehung seiner Tempelgüter durch die christlichen Kaiser*, 1854. (Hay reedición en 1962).
1865. KELLNER, *Hellenismus und Christenthum*, 1865.
1885. von HARNACK, A.: *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, Tübingen (1. ed.) 1885.
1889. DUFOURCQ, A.: *Le Christianisme des foules. Etude sur la fin du Paganisme populaire et sur les origines du culte des Saints*, Paris 1889.
1894. ANRICH, G.: *Die antike Mysterienwesen in seinem Einfluss auf das Christentum*, Göttingen 1894.
1902. von HARNACK, A.: *Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten*, Leipzig 1902.
1904. LUCIUS: *Die Anfänge des Heiligenkultus in der christlichen Kirche*, Tübingen 1904.
1905. DELEHAYE, H.: *Les légendes hagiographiques*, Bruxelles 1905.
1906. SOLTAU, W.: *Das Fortleben des Heidentums in der altchristlichen Kirche*, Berlin 1906.
1907. SAINTYVES, P.: *Les saints successeurs des dieux*, Paris 1907.
1908. BRÜCKNER, M.: *Der sterbende und auferstehende Gottheiland in den orientalischen Religionen und ihr Verhältnis zum Christentum*, Tübingen 1908 (2. ed. 1920).
1910. von HARNACK, A.: *Entstehung und Entwicklung der Kirchenverfassung und des Kirchenrechts in den zwei ersten Jahrhunderten. Urchristentum und Katholizismus*, Leipzig 1910 (reedición Darmstadt 1990).
1912. DELEHAYE, H.: *Origines du culte des martyrs*, Paris 1912.
1912. WENDLAND, P.: *Die hellenistisch-römische Kultur in ihren Beziehungen zu Judentum und Christentum*, Tübingen (2. edición) 1912.
1913. CLEMEN, C.: *Der Einfluss der Mysterienreligionen auf das älteste Christentum*, Giessen 1913.
1913. STIGLMAYER, J.: «Kirchenväter und Klassicismus», *Supplement to Stimmen aus Maria Laach* 114, 1913,2 ss.
1915. LEGGE, F.: *Forerunners and rivals of Christianity*, Cambridge 1915.
1918. HEINRICH, P.: *Die Hermes-Mystik und das N.T.*, Leipzig 1918.
1921. AMERINGER, Th. E.: *The stylistic influence of the second sophistic on the panegyrical sermons of St. John Chrysostom. A study in Greek rhetory*, Washington 1921.
1921-23. MEYER, E.: *Ursprung und Anfänge des Christentums*, Stuttgart, 3 vols, 1921-1923.
1921. TOUSSAINT, C.: *L'Hellenisme de l'Apôtre Paul*, Paris 1921.

1922. MACCHIORO, V.: *Orfismo e paolinismo. Studi e polemiche*, Montevarchi 1922.
1925. ANGUS, S.: *The Mystery Religions and Christinity*, Londres 1925.
1927. LOT, F.: *La fin du monde antique et le début du moyen âge*, Paris 1927.
1927. REITZENSTEIN, R.: *Die hellenistischen Mysterienreligionen nach ihren Grundgedanken und Wirkungen*, Stuttgart (3. ed.) 1927 (reeditado en Darmstadt en 1980.

En los años treinta es importante la obra de F. J. Dölger que abre grandes horizontes al estudio de las relaciones entre cristianismo y mundo ambiental. Los volúmenes publicados por él en la serie *Antike und Christentum*, aparecidos entre 1929 y 1950 y reeditados en 1974-1976 son de un interés no menor que sus varias monografías. Su figura fué tan señera que su nombre sirvió para designar el Instituto creado en la Universidad de Bonn para la publicación del *Reallexikon für Antike und Christentum* a partir de 1950 y del *Jahrbuch für Antike und Christentum* desde 1958

1930. BECK, A.: *Römisches Recht bei Tertullian und Cyprian. Eine Studie zur frühen Kirchengeschichte*, Halle 1930 (reimpreso en Aalen 1967).
1930. LOISY, A.: *Les Mystères païens et le Mystére chrétien*, Paris 1930.
1932. LINTON, O.: *Das Problem der Urkirche in der neueren Forschung. Eine Kritische Darstellung*, Uppsala 1932.
1932. WENSCHKEWITZ, H.: *Die Spiritualisierung der Kultusbegriffe. Tempel, Priester und Opfer im Neuen Testament*, Leipzig 1932.

En 1933 se comienza a publicar el *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, editado por R. Kittel, obra ya concluida y de la que se ha hecho una edición popular en 1991. Es un instrumento de trabajo indispensable para el estudio de las raices griegas del NT.

1933. v. SODEN, H.: *Christentum und Kultur*, Tübingen 1933.
1937. LEIPOLD, J.: *Der Gottesdienst der ältesten Kirche; Jüdisch? Griechisch? christlich?*, Leipzig 1937.
1939. KITTEL, G.: *Christus und Imperator*, Stuttgart 1939.
1940. COCHRANE, Ch. N.: *Christinaity and Classical Culture*, 1939 (hay versión castellana de la segiunda edición inglesa de 1944 en Méjico 1949).
1941. NIEDERMANN, J.: *Kultur. Werden und Wandlungen des Begriffes und seiner Ersatzbegriffe von Cicero bis Herder*, 1941.
1943. PRÜMM, K.: *Religionsgeschichtliches Handbuch für den Raum der altchristlichen Umwelt*, Freiburg im Breisgau 1943.
1944. KNOX, W. L.: *Some Hellenistic Elements in Primitive Christianity*, Oxford 1944.
1945. AMAND, D.: *Fatalisme et Liberté dans l'Antiquité grecque. Recherches sur la survivance de l'argumentation morale antifataliste de Carnéade chez les philosophes grecs et les théologiens chrétiens des quatre premiers siècles*, Louvain 1945.
1946. BAYNES, N.: *The Hellenistic Civilization and East Rome* 1946.
1948. POHLENZ, M.: *Die Stoa. Geschichte einer geistigen Bewegung*, 2 vols, Göttingen 1948

La revista *Anzeiger für die Altertumswissenschaft* comienza a publicar diversos informes sobre el avance de la investigación en el ámbito de la antigüedad cristiana y recoge algunos trabajos que aquí interesan. Tales informes aparecen en 3, 1950,5-20; 7, 1954, 193-206; 13, 1960, 193-214; 18,1965, 129-154; 23, 1970, 1-20; 28, 1975, 129-154.

1950. LAISTNER, M. L. W.: «Pagan Schools and Christian Teachers», en *Lehmann-Festschrift: Liber Floridus* ed. R. Bischoff y S. Brechter, Eos Verlag 1950.
1951. BRÉHIER, L.: «La legende des Sages païens à Byzance», en *Mélanges du Moyen-Age Louis Halphen*, Paris 1951, 61-69.
1951. LAISTNER, W.: *Christianity and Pagan Culture in the Later Roman Empire*, 1951.
1951. v. SODEN, H.: «Christentum und Kultur in der geschichtlichen Entwicklung ihrer Beziehungen», *Urchristentum und Geschichte* I, 1951, 56-89.

1954. LECHNER, K.: *Hellenen und Barbaren im Weltbild der Byzantiner. Die alten Bezeichnungen als Ausdruck eines neuen Kulturbewusstseins*, München 1954.

1954. RAHNER, H.: *Mythes grecs et mystère chrétien*. Es traducción francesa por H. Voirin. Paris 1954.

1954. SAFFREY, H.-D.: «Le chrétien Jean Philopon et la survivance de l'Ecole d'Alexandrie au VIe siècle», *Revue des Etudes Grecques* LXVII, 1954, 397-410.

La revista *Verkündigung und Forschung*, que aparece desde 1955 y que ofrece una bibliografía comentada de los principales temas relacionados con el Cristianismo es una buena atalaya para conocer el avance de la investigación en este campo.

1957. KRIFT, H.: «Antike und Christentum», *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*, vol. 1, Tübingen 1957, cols. 436-449 (hay reedición fotomecánica en 1986).

1958 ss. DANIÉLOU, J.: *Histoire des doctrines chrétiennes avant Nicée. I. Théologie du judéo-christianisme; II. Message évangelique et culture hellénistique aux IIe et IIIe siècles; III. Les origines du christianisme latin*, Tournai 1958; 1961; 1978.

1958. DOWNEY, G.: «Coptic Culture in the Byzantine World», *Greek and Byzantine Studies* 1, 1958, 119-135.

1959. JAEGER, W.: «Paideia Christi» *Zeitschrift für Neutestament. Wissenschaft* 50, 1959, 1-14.

1960. SIMON, M.: «Christinisme antique et pensée païenne:rencontres et conflits», *BFS* 38,1960, 309-323.

1960/61. QUACQUARELLI, A.: «La fortuna di Archimede nei retori e negli autori cristiani antichi», *Rend. Sem. Matem. Messina*, tomo I, 1960-1961, 10-50 (reeditado en *Saggi Patristici*, Bari 1971, 381-424.

1961. DANIELOU, J.: *Message évangélique et culture hellénistique*, Tournai 1961.

1962. KOEP, L.: «`Religio' und `ritus'als Problem des frühen Christentums», *Jahrbuch für Antike und Christentum* 3, 1962, 43-59.

1962. WIFSTRAND, A.: *L'Eglise ancienne et la culture grecque*, Paris 1962 (trad. por Dewailly).

1966. CHADWICK, H.: *Early Christian Thought and the Classical Tradition*, Oxford 1966.

1966. GIGON, O.: *Die antike Kultur und das Christentum*, Gütersloh 1966.

1967. STOCKMEIER, P.: «Glaube und Paideia. Zur Begegnung von Antike und Christentum», *Theologische Quartalschrift* 147, 1967, 432-452.

1970. STOCKMEIER, P.: «Die Begegnung des frühen Christentums mit dem, antiken Humanismus», *Humanismus zwischen Christentum und Marxismus*, München 1970,13-39.

1970. WLOSOK, A.: «Römischer Religions- und Gottesbegriff in heidnischer und christlicher Zeit», *Antike und Abendland* XVI, 1970, 39-53.

1975. NEUSNER, J. (ed.): *Christianity, Judaism and other Greco-Roman Cults: Studies for Morton Smith* I-IV, 1975.

1976. JOHANN, H.-T.: *Erziehung und Bildung in der heidnischen und christlichen Antike*, Darmstadt 1976.

1977. BRENK, B.: *Spätantike und frühes Christentum*, 1977.

1977. ROUGIER, L.: *Celse contre les chrétiens*, Paris 1977.

1979. RITTER, A. M. (ed.), *Kerygma und Logos. Beiträge zu den geistesgeschichtlichen Beziehungen zwischen Antike und Christentum. Festschrift für Carl Andresen*, Göttingen 1979.

1980. SAYLOR-RODGERS, B.: «Constantine's Pagan Vision», *Byzantion* 50, 1980, 259 ss.

1982. *Mondo classico e cristianesimo*, Istituto della Enciclopedia Italiana, Roma 1982.

1986. CLAUSS, M.: «Mithras und Christus», *Historische Zeitschrift* 243, 1986, 265 ss.

1989. SCHNEIDER, D.: *Theorien des Uebergangs. Materialistische und sozialgeschichtliche Erklärungen des Wandels im frühen Christentum und ihre Bedeutung für die Theologie*, Frankfurt 1989.

1990. MARTIN, J. y QUINT, B. (ed.), *Christentum und antiken Gesellschaft.* Darmstadt 1990.
1992. DORMEYER, D.: *Das Neue Testament im Rahmen der antiken Literaturgeschichte. Eine Einführung*, Darmstadt 1992.
1992. GUYOT, P. y KLEIN, R.: *Die Entwicklung des frühen Christentums von den Anfängen bis zum Ende der Verfolgungen,* Darmstadt 1992.
1992. SCHWARTE, K.-H.: *Antike und Christentum. Eine problemgeschichtliche Einführung*, Darmstadt 1992.

Temas globales o particulares que cuentan con una serie de informes bibliográficos sobre su investigación. Recogemos sólo algunos.

CRISTIANISMO Y POLÍTICA ROMANA

1898. SIGMÜLLER, J. B.: «Die Idee von der Kirche als Imperium Romanum im kanonischen Recht», *Theologische Quartalschrift*, 80, 1898, 50-80.
1918. MARTROYE, F.: «L'asile et la législation impériale du IVe au VIe siècle», *Mémoires de la Sociétè Nationale des Antiquaires de France* 8. sér., t. 5 (1918) 159-246.
1929. BAYNES, N. H.: *Constantine the Great and the Christian Church,* 1929.
1929. v. CAMPENHAUSEN, H.: *Ambrosius von Mailand als Kirchenpolitiker*, 1929.
1933. PALANQUE, J.-R.: *Saint Ambroise et l'Empire Romain*, 1933.
1936. VOIGT, J.: *Staat und Kirche von Konstantin dem Grossen bis zum Ende der Karolingerzeit*, Stuttgart 1936.
1939. CHARANIS, P.: *Church and State in the Later Roman Empire. The Religious Policy of Anastasius the First 491-518,* 1939 (reeditado en 1974).
1943. ENSSLIN, W.: *Gottkaiser und Kaiser von Gottes Gnaden*, München 1943.
1945. VOGT, J.: «Zur Frage des christlichen Einflusses aud die Gesetzgebung Konstantins des Grossen», *Festschrift für Leopold Wenger*, vol 2, München 1945, 118-148.
1947. BERKHOF, H.: *Kirche und Kaiser,* Rürich 1947.
1948. ALFÖLDY, A.: *The conversion of Constantine and pagan Rome*, Oxford 1948.
1953. ENSSLIN, W.: *Die Religionspolitik des Kaisers Theodosius der Grosse*(Sb. Bayer. Ak. ph.-hist. Kl. 1953.2), München 1953.
1953. WESSEL, K.: «Christus Rex. Kaiserkult und Christusbild», *Archaeologische Anzeiger* 1953, 117 ss.
1954. GREENSLADE, S. L.: *Church and State from Constantine to Theodosius*, London 1954.
1955. EHRHARD, A.: «Constantin der Grosse Religionspolitik und Gesetzgebung», *Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte. Romanistische Abteilung (Weimar)*, 72, 1955, 127-190.
1955. KRAFT, H.: *Kaiser Konstantins religiöse Entwicklung*, Tübingen 1955.
1957. ALAND, K.: «Die religiöse Haltung Kaiser Konstantins», recogido en *Kirchengeschichtliche Entwürfe*, Berlin 1960, 202 ss.
1957. ALAND, K.: «Kaiser und Kirche von Konstantin bis Byzanz», en J. Irmscher (ed.), *Aus der byzantinischen Arbeit der Deutschen Demokratischen Republik*, Berlin 1957, 188-212.
1958. GAUDEMET, J.: *L'Eglise dans l'Empire Romain. Histoire du Droit et des Institutions de l'Eglise en Occident*, vol III (Ed. G. le Bras), Paris 1958.
1960. HORNUS, J.-M.: *Evangile et Labarum. Etude sur l'attitude du christianisme primitif devant les problèmes de l'Etat, de la guerre et de la violence*, Genéve 1960.
1964. DIESNER, H.-J.: *Kirche und Staat im spätrömischen Reich*, 1964.
1964. GRASMÜCK, E.-L.: *Coercitio: Staat und Kirche im Donatistenstreit*, Bonn 1964.

1964. WALDSTEIN, W.: *Untersuchungen zum römischen Begnadigungsrecht. Abolitio - indulgentia - venia*, Innsbruck 1964.
1966. COLEMAN-NORTON, P. R.: *Roman State and Christian Church. A Collection of Legal Documents to AD 535, I-III*, 1966.
1971. SCHIEFFER, R.: «Der Papst als Pontifex Maximus», *ZRG Kan. Abt.*, 57, 1971, 300 ss.
1972. IOANNOU, P. P.: *La législation impériale et la christianisation de l'Empire Romain (311-476)*, Roma 1972.
1973. BARNES, T. D.: «Lactantius and Constantine»,*Journal of Roman Studies* 63, 1973, 29-46.
1973. GOTTLIEB, G.: *Ambrosius von Mailand und Kaiser Gratian*, 1973.
1975. GIRARDET, K.: *Kaisergericht und Bischofsgericht. Studien zu den Anfängen des Donatistenstreites (313-315) und zum Prozess des Athanasius von Alexandrien (328-346)*, Bonn 1975.
1977. LANGENFELD, H.: *Christianisierungspolitik und Sklavengesetzgebung der römischen Kaiser von Konstantin bis Theodosius II*, Bonn 1977.
1978. ECK, W.: «Der Einfluss der konstantinische Wende auf die Auswahl der Bischöfe im 4. und 5. Jh.», *Chiron* 8, 1978, 561 ss.
1979. GREGORY, T. E.: *Vox Populi. Pupular Opinion and Violence in the Religious Controversies of the 5. Century A.D.*, 1979.
1980. HERRMANN, E.: *Ecclesia in Re Publica. Die Entwicklung der Kirche von pseudostaatlicher zu sttatlich inkorporierter Existenz*, 1980.
1986. *Cristianesimo e potere*, Bologna 1986.
1987. *L'Eglise et l'Empire au IV siècle. Sept exposés suivis de discussions* (ed. A. Dihle), *Entretiens sur l'ant. class. Fondation Hardt 1987*, publicado en 1989.
1988. PRINZ, F. (ed.): *Herrschaft und Kirche. Beiträge zur Entstehung und Wirkungsweise episkopaler und monastischer Organisationsformen*, Stuttgart 1988.
1989. MARX, J. (ed.): *Sainteté et martyre dans les religions du Livre*, Bruxelles 1989.

EL PAGANISMO Y SU SUPERVIVENCIA

EL CONCEPTO DE «PAGANO»

1917. ZEILLER, J.: *«Paganus». Essai de terminologie historique*, Paris 1917.
1939. ALTANER, B.: «'Paganus'. Eine bedeutungsgeschichtliche Untersuchung», *Zeitschrift für Kirchengeschichte* LVIII,1939,130-141.
1940. ZEILLER, J.: «'Paganus'. Sur l'origine de l'acception religieuse du mot», *Comp. rendu Acad. Inscrip. Bell-Lettres* 1940, 526 ss.
1942. KEIL, J.: «'Paganus' in der Gladiatorensprache», *Anzeiger Oesterr. Akad.* (Wien), 1942, 84 ss.
1950 s. ROBLIN, M.: «Remarqes sur le terme 'paganus'», *Bull. de la Soc. des Antiq. de France* 1950/51, 40 ss.
1952. GRÉGOIRE, H. y ORGELS, P.: «'Paganus'. Etude de semantique et d'histoire», *Mélanges G. Smets*, Bruxelles 1952, 363-400.
1952. GRÉGOIRE, H. y ORGELS, P.: «'Paganus': note additionelle», *Byz.* XXII,1952, 333 s.
1952. «Encore une fois 'paganus'», *Vig. Christianae* VI, 1952, 333 s.
1953. ROBLIN, M.: «Paganisme et rusticité. Un gross problema, une étude de mots», *Annales* 1953, 173-183.
1956. DEMOUGEOT, E.: «Remarques sur l'emploi de 'paganus'». *Studi in onore di A. Calderini y R. Paribeni*, Milano 1956, I, 337-350.

1961. DEMOUGEOT, E.: «'Paganus', Mithra et Tertullien», *Studia Patristica* III, 1961, 354-365.

LA PERVIVENCIA DEL PAGANISMO

1887. SCHULTZE, V.: *Geschichte des Untergangs des griechisch-römischen Heidentums* I, Jena 1887 (reedición en 1892).
1889 ss. TREDE, Th.: *Das Heidentum in der römischen Kirche*, Gotha 1889-1891.
1891. BOISSIER, G.: *El fin del paganismo. Estudios de las últimas luchas religiosas en el siglo IV en Occidente*, Es traducción española publicada en 1908 de la edición francesa de 1891.
1892. GRINDLE, G. E. A.: *The Destruction of Paganism in the Roman Empire from Constantine to Justinian*, Oxford 1892.
1906. HAMILTON, M.: *Incubation or the Cure of Disease in Pagan Temples and Christian Churches*, London 1906.
1914. MISSON, J.: *Recherches sur la paganisme de Libanios*, Louvain 1914.
1920. GEFFCKEN, J.: *Der Ausgang des griechisch-römischen Heidentums*, Heidelberg 1920 (2. ed. 1929. Reprint Darmstadt 1963).
1935. KALSBACH, A.: «Die Umwandlung des heidnischen in das christlichen römische Stadtbild», *Scientia Sacra* 1935, 71-84.
1938. Mc KENNA, S.: *Paganism and pagan survivals in Spain up to the fall of the Visigothic Kingdom*, Washington 1938.
1939. BJÖRK, G.: «Heidnische und christliche Orakel mit fertigen Antworten», *Symbolae Osloenses* Fasc. XIX, 1939, 86 ss.
1945. BLOCH, H.: «A new document of the last pagan revival in the West», *Harvard Theological Review* 38,1945,199-244.
1946. THOMPSON, E. A.: «The last Delphic Oracle» *Classical Quarterly* 60, 1946, 34 s.
1948. NESTLE, E.: «Die Haupteinwände des antiken Denkens gegen das Christentum», en *Id., Griechische Studien*. 1948, 597 ss.
1950. MALE, E.: *La fin du paganisme en Gaule et les plus anciennes basiliques chrétiennes*, Paris 1950.
1957. DOWNEY, G.: «Themistios and the Defense of Hellenism in the Fourth Century», *Harvard Theological Review* 50, 1957, 259-274.
1960. MANGANARO, G.: «La reazione pagana a Roma nel 408-9 d.c. e il poemetto anonimo `Contra Paganos'», *Giornale Italiano di Filologia* 13, 1960, 210-224.
1961. KING, N. O.: «The pagan Resurgence of 393. Some Contemporary Sources», *Studia Patristica* IV, Berlin 1961, 472-477.
1961. KÖTTING, B.: *Christentum und heidnische Opposition am Ende des 4 Jhs*, 1961.
1962. VATIN, C.: «Les empereurs du IV siècle à Dèlphes», *Bulletin de Correspondence Hellenique* 86, 1962, 229 ss.
1963. MOMIGLIANO, A. (ed.): *The Conflict between Paganism and Christianity in the Fourth Century*, Oxford 1963. (Hay versión española. Madrid 1989).
1963. LAING, G. J.: *Survivals of Roman Religion*, Toronto 1963.
1966. KAEGI, W. E.: «The Fifth-Century Twilight of Bizantine Paganism», *Classica et Mediaevalia*, 27, 1966, 243-275.
1966. SHERIDAN, J. J.: «The Altar of Victory. Paganism's Last Battle», *L'antiquité classique* 35, 1966,186.
1970. CANFORA, L.: *Simmaco e Ambrogio*, 1970.

1971. NOETHLICHS, K. L.: *Die Gesetzgeberischen Massnahmen der christlichen Kaiser des 4. Jhs gegen Häretiker, Heiden und Juden*, Köln, 1971.

1974. ANDRESEN, C.: «Altchristliche Kritik am Tanz - ein Ausschnitt aus dem Kampf der Alte Kirche gegen heidnische Sitte», *Kirchengeschichte als Missionsgeschichte, Band I, Die Alte Kirche*, München 1974, 344-376.

1975. FERNÁNDEZ MARCOS, N.: *Los Thaumata de Sofronio*, Madrid 1975.

1975. ARCE, J.: «Reconstrucciones de templos paganos en época del emperador Jualiano (361-363 d.C.)», *Rivista Storica dell'Antiquita* V, 1975, 201-215.

1976. HEINZBERGER, F.: *Heidnische und christliche Reaktion auf die Krise des Weströmischen Reiches in den Jahren 395-410 n. Chr.*, Bonn 1976.

1976. HADOT, P.: «La fin du paganisme», en *Histoire des Religions*, vol II, Paris 1976; reedición italiana en *Le Religioni nel mondo classico*, Bari 1986, 295-326.

1976. MARINER, S.: «La difusión del Cristianismo como factor de latinización», *Assimilation et resistence...VIe Congres Intern. d'Etudes Classiques*, Bucarest-Paris 1976, 271-282.

1976. SANDERS, G.: «Les chretiens face a l'epigraphie funeraire latine», *Assimilation et resistence...*, Bucarest-Paris 1976, 283-299.

1977. von HAELING, R.: «Ammianus Darstellung der Thronbesteigung Jovian im Lichte der heidnisch-christlichen Auseinandersetzung», *Festgabe J. Straub. Bonner Jahrbücher*, Bonn 1977.

1977. LLOBREGAT, E.: *La primitiva cristiandat valenciana, segles IV-VIII*, Valencia 1977.

1977. WITZES, J.: *Der letzte Kampf des Heidentums in Rom*, Leiden 1977.

1979. GRACCO RUGGINI, L.: «Un cinquentenio di polemica antipagana a Roma», *Paradoxos politeia. Studi patristici in onore di Giuseppe Lazzati*, Milano 1979.

1979. GRACCO RUGGINI, L.: «Il paganesimo romano tra religione e politica (384-394 d.C.): per una reinterpretazione del «Carmen contra paganos», *Mem. Accad. Naz. dei Lincei, St. e Fil., ser. VIII, 23, 1*, Roma 1979.

1979. TIBILETTI, G.: *Le lettere private nei papiri greci del III a IV secolo d.C. tra paganesimo e cristianesimo*, Milano 1979

1980. v. HAEHLING, R.: «Damascius und die heidnische Opposition im 5. Jh. n. Chr.» *Jahrbuch für Antike und Christentum* 23. 2980. 82-95.

1980. SOTOMAYOR, M.: «Penetración de la Iglesia en los medios rurales de la España tardorromana y visigoda», *Settimane*, Spoleto XXVIII, 1980, 639-683.

1981. FERNÁNDEZ, G.: «Destrucciones de templos en la antigüedad tardía», *AEspA*, 54, 1981, 141-156.

1981. MacMULLEN, R.: *Paganism in the Roman Empire*, Londres 1981.

1981. THELAMON, Fr.: *Païens et chrétiens au IVe siècle*, Paris 1981

1982. von HAELING, R.: «Heiden in griechischen Osten des 5. Jahrhunderts nach Christus», *Römische Quartalschrift* 77,1-2, 1982, 52-85.

1983. FERNÁNDEZ, G.: «Justiniano y la clausura de la escuela de Atenas», *Eritheia* 2, 1983, 24-30.

1986. FOX, R. L.: *Pagans and Christians*, Londres 1986.

1986. QUACQUARELLI, A.: *Reazione pagana e trasformazione della cultura*, Bari 1986

CRISTIANISMO PRIMITIVO E HISTORIA DE LA IGLESIA

1928. HOLL, K.: «Der Ursprung des Epiphanienfest», en *Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte* II,1928, 123-154.

1932. BOTTE, B.: *Les origines de la Noel et de l'Epiphanie*, 1932.

1934. LOISY, A.: *Le Mandeisme et les origines chrétiennes*, Paris 1934.
1941. DIBELIUS, M.: *Rom und die Christen*, Heidelberg 1941.
1948. KLAUSER, Th.: *Der Ursprung der bischöflichen Insignien und Ehrenrechte*, 1948.
1953. FENDT, L.: «Der heutige Stand der Forschung über das Geburtsfest Jesu am 25 XII», *Theol. Literaturzeitung* 78, 1953, 1-10.
1963. JAEGER, W.: *Das frühe Christentum und die griechische Bildung*, Berlin 1963 (es traducción del inglés lengua en que se publicó en 1961 y hay versión al español en Méjico 1965).
1968. BULTMANN, R.: «Christentum und Antike», *Theologische Rundschau* 33, 1968, 1-17.
1968. CRAVERI, M.: «Gli studi sovietici sulle origini del cristianesimo», *Nuova rivista storica* 52,1969,1/2,175-196.
1968. KRETSCHMAR, G.: «Der Weg zur Reichskirche», *Verkündigung und Forschung* 13, 1968, 3-44.
1968. SIMON, M.: «Histoire ancienne du christianisme. Bulletin historique»,*Revue historique* 92, 240, 1968, 429-484.
1971. KLEIN, R. (Ed.): *Das frühe Christentum im römischen Staat*, Darmstadt 1971 (Es una reedición de artículos anteriores de diversos autores).
1972. NOETHLICHS, K. L.: «Zur Einflussnahme des Staates auf die Entwicklung eines christlichen Klerikerstandes», *Jb für Antike und Christentum*, 15, 1972, 136-154.
1972. MORESCHINI, C.: «Lo sviluppo del cristanesimo e l'autoritá imperiale in alcuni studi recenti», *Atene e Roma* 17, 1972, 79-93.
1973. DANIELOU, J.: «Bulletin d'histoire des origines chrétiennes. 1. Judeo-cristianisme. 2. Justin, Clement, Tertullien. 3. Théologie archaïque», *Recherches de science religeuse* 61, 1973, 2, 233-276.
1973. ISAMBERT, F.: «Metamorphose contemporaine des phénoménes religieux?», *Archives de sciences sociales des religions* 18, 1973, 36, 119-123.
1973. NOETHLICHS, K. L.: «Materialien zum Bischofsbild aus den spätantiken Rechtsquellen», *Jb für Antike und Christentum*16, 1973, 28-59.
1980. HARRINGTON, D. J.: «Sociological concepts and the early Church. A decade of Research», *Theological Studies* 41, 1980, 181-190.
1980. JUDGE, E. A.: «The social identity of the first Christians. A question of method in religious history», *The journal of religious history* 11, 1980, 2 201-217.
1981. MARAVAL, P.: «Le christianisme primitif dans l'Empire romain à travers quelques ouvrages récents»,*Revue d'histoire et de philosophie religieuses* 61, 1981, 2, 161-172.
1983. KÜMMEL, W. G.: «Das Urchristentum», *Theologische Rundschau* 48, 1983, 2, 101-128.
1983. THRADDEN, R.: «Kirchengeschichte als Gesellschaftsgeschichte», *Geschichte und Gesellschaft* 9, 1983, 4, 598-614.
1984. MacMULLEN, R.: *Christianizing the Roman Empire (A.D. 100-400)*, New Haven 1984.
1985. KÜMMEL, W. G.: «Das Urchristentum. 2. Arbeiten zu Spezialproblemen», *Theologische Rundschau* 50, 1985, 2, 132-164 y 4, 327-363.

HISTORIA DE LOS DOGMAS

1885. von HARNACK, A.: *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, Tübingen (1. ed.) 1885; (4. ed.) 1909. (Reeditado en Darmstadt 1964).
1913. BOUSSET, W.: *Kyrios Chrystos. Geschichte des Christusglaubens von den Anfängen des Christentums bis Irenaeus*, Göttingen 1913 (5. ed. en 1965).
1963. GERLITZ, P.: *Ausserchristliche Einflusse auf die Entwicklung des christlichen Trinitätsdogmas*, Leiden 1963.

1965 ss. CAMELOT, P. Th.: «Bulletin d'histoire des doctrines chretiennes . Antiquité», *Revue des sciences philosophiques et theologiques* 49, 1965, 728-750; 54, 1970, 516-551.
1967. KARPP, H.: «Zur Geistes- und Dogmengeschichte der Alten Kirche. Forschungsbericht», *Theologische Rundschau* 32, 1967, 89-99.
1970. BLAKE, E. O.: «The formation of the 'crusade' idea», *The journal of ecclesiastical history* 21, 1970, 11-31.
1978. MAY, G.: *Schöpfung aus dem Nichts. Die Entstehung der Lehre von der Creatio ex nihilo*, Berlin 1978.
1982. HANSON, R. P. C.: «New Light on Arianism», *The journal of ecclesiastical history* 33, 1982, 431-437.
1982. LIENHARD, J. T.: «Recent studies in Arianism», *Religious studies review* 8,1982, 330-337.
1984. HAUSCHILD, E.-D.: «Grundprobleme der altkirchlichen Dogmengeschichte», *Verkündigung und Forschung* 29, 1984, 4-31.
1983. KANNENGIESSER, Ch.: «Arius and the Arians», *Theological SStudies* 44, 1983, 456-475.

Si se baja a la consideración de cada dogma en particular nos encontraremos con una bibliografía específica por lo general muy abundante. Así por ejemplo, fijémonos en el dogma de la gracia santificante y en el problema del hombre como imagen de Dios. He aquí una serie de investigaciones:

1935. WILLMS, H.: *EIKON. Eine begriffsgeschichtliche Untersuchung zum Platonismus. I. Philo von Alexandria*. Münster 1935.
1944. DANIELOU, J.: *Platonisme et théologie mystique*, Paris 1944.
1948. AMSTRONG, A. H.: «Platonic Elements in St. Gregory of Nyssa's doctrine of Man», *Dominican Studies* 1, 1948, 13-126
1952. MERKI, H.: *Homoiosis Theo. Von der platonischen Angleichung an Gott bis zur Gottähnlichkeit bei Gregor v. Nyssa (Paradosis. Beiträge zur Geschichte der altchristliche Literatur und Theologie*, 7), Fribourg /Schw. 1952.
1953. AUBIN, P.: «'L'image' chez Plotin», *Recherches de Science Religieuse* 41, 1953, 348-379.
1954. SOMMERS, H.: «Image de Dieu et illumination divine. Sources historiques et élaboration augustinienne», *Augustinus Magister* I, Paris 1954, 451-462.
1958. SMITH, M.: «The Image of God. Notes on the Hellenization of Judaism, with special Reference to Goodenough's Work on Jewish Symbols», *The Bulletin of the John Rylands Library* 40, (Manchester 1958), 473-512.
1959. SCHNEIDER, G.: «Die idee der Neuschopfung beim Apostel Paulus und ihr religionsgeschitlicher Hintergrung», *Trierer Theologische Zeitschrift* 68, 1959, 257-270.
1959. SOMERS, H.: «L'homme, image de Dieu. Origine du Thème», *Bijdragen* 20, 1959, 126-145.
1960. JERVELL, J.: *Imago Dei. Gen. 1,26s. im Spätjudentum, in der Gnosis und in den paulinischen Briefen* (Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments, 76 = NF 58), Götingen 1960.
1962. SCHENKE, H.-M.: *Der Gott «Mensch» in der Gnosis. Ein religionsgeschitlicher Beitrag zur Diskussion Über die paulinische Anschauung von der Kirche als Leib Christi*, Göttingen 1962.
1964. DÖRRIE, H.: «Das Fünffach gestufte Mysterium. Der Aufstieg der Seele bei Porphyrios und Ambrosius», *Mullus. Festschrift Th. Klauser (Jahrbuch für Antike und Christentum, Ergänzungsband I*), Münster 1964, 79-92.

MONACATO

1961. LEIPOLDT, J.: *Griechische Philosophie und frühchristliche Askese,* 1961.
1966. PERICOLI RIDOLFINI, F. S.: *Alle origini del monachesimo. La convergence esseniche*, Roma 1966.
1969. LOHSE, B.: *Askese und Mönchtum in der Antike und in der Alten Kirche*, 1969.
1971. LINAGE CONDE, A.: «La edición de fuentes monásticas hispanas», *Studia monastica* 13, 1971, 431-453.
1975. SUSO FRANNK, E. (Ed.), *Askese und Mönchtum in der Alten Kirche*, Darmstadt 1975.
1976. PRINZ, F.: *Mönchtum und Gessellschaft im Frühmittelalter*, Darmstadt 1976.
1977. WOLLASCH, J.: «Neue Méthoden der Erforschung des Mönchtums im Mittelalter», *Historische Zeitschrift* 225. 1977, 529-571.

ARQUEOLOGÍA

1905. BEISSEL, S.: «Umwandlung heidnischer Kultstätten in christliche», *Stimmen aus Maria Laach* 69, 1905, 23-38 y 134- 143.
1983. SAUNDERS, E. W.:«Jewish Christianity and Palestinian Archeology», *Religious studies review* 9,1983, 3, 201-205.
1984. BELLM, R.: «Liturgie in bildender Kunst und christlicher Archaeologie», *Archiv für Liturgiewissenschaft* 26, 1984, 106-115.
1985. SEELIGER, H. R.: «Christliche Archaeologie oder spätantike Kunstgeschichte?», *Rivista di archeologia cristiana* 61, 1985, 1/2, 167-187.
1987. VAES, J.: «Christliche wiederverwendung antiker Bauten: ein Forschungsbericht», *Ancient society* 18,1987, 305-443.

PATROLOGÍA

1903. EGGERSDORFER, Fr. X.: «Die grossen Kirchenväter des IV Jahrhunderts auf den heidnischen Hochschulen ihrer Zeit», *Theologische Praktische Monatschrift* 13, 1903, 335-345 y 426-432.
1949. ELLSPERMANN, G. L.: *The Attitude of the early Christian Latin Writers toward Pagan Literature and Learning*, Washington 1949.
1967. LAMIRANDE, E.: «Etude bibliographique sur les pères de l'Eglise et l'Aggadah», *Vigiliae christianae* 21, 1967, 1-11.
1973 ss. de DURAND, G.-M.: «Bulletin de patrologie», *Revue des sciences philosophiques et théoloogiques* 57, 1973, 3, 457-480; 58, 1974, 3, 457-486; 59, 1975, 3, 435-464; 60, 1976, 3, 501-537; 61, 1977, 3, 443-456; 68, 1984, 4, 587-620; 69, 1985, 4, 577-610; 70, 1986, 4, 591- 623.
1973. RORDORF, W.: «Groupe romand de patristique», *Revue de théologie et de philosophie* 23, 1973, 5, 393'397.
1973. KANNENGIESSER, Ch.: «Bulletin de théologie patristique. La liturgie et ses mysteres», *Recherches de science religieuse* 61, 1973, 371-378. Este mismo autor sigue publicando en años sucesivos y en la misma revista, boletines espléndidos en los que informa de la marcha de la investigación sobre la ideología patrística.

No hay que olvidar las referencias puntuales que sobre el tema publica L'Année Philologique. Y la revista *Bibliographia Patristica* que desde hace veinte años se publica en Bonn, comenzada por Schneemelcher profesor en la facultad de teología evangélica de aquella Universidad

GNOSIS : PROBLEMAS GENERALES

1907. BOUSSET, W.: *Hauptprobleme der Gnosis*, Tübingen 1907.

1932. BURKITT, F.: *Church and Gnosis. A Study of Christian Thought and Speculation in the Second Century*, Cambridge 1932.

1934 ss. JONAS, H.: *Gnosis und spätantike Geist. I. Die mythologische Gnosis; II/1: Von der Mythologie zur mystischen Philosphie*, Göttingen 1935. 1954.

1959. PETERSON, E.: *Frühkirche, Judentum und Gnosis*, Freiburg 1959 (reeditado 1982 en Darmstadt).

1958. Mc WILSON, R.: *The gnostic problem. A study of the relations between hellenistic Judaism and the gnostic heresy*, Londres 1958.

1969 ss. RUDOLPH, K.: «Gnosis und Gnostizismus. Ein Forschungsbericht», *Theologische Rundschau*, 34, 1969, 121-175. 181-231 y 358'361; 36, 1971, 1-61 y 89-124; 37, 1972, 289-360; 38, 1973, 1-25.

1974. QUISPEL, G.: *Gnostic Studies* I-II, Leiden 1974.

1975. RUDOLPH, K.: *Gnosis und Gnosticismus*, Darmstadt 1975.

1977. RUDOLPH, K.: *Die Gnosis. Wesen und Geschichte einer spätantiken Religion*, Göttingen 1977.

1987. SCHLENKE, H.-M.: «Gnosis: Zum Forschungsstand unter besonderer Berücksichtigung der religionsgeschichtlichen Problematik», *Verkündigung und Forschung* 32, 1987, 2-21.

GNOSTICISMO: NUEVO TESTAMENTO Y SIMON MAGO

1971. BEYSCHLAG, K.: «Zur Simon-Magus Frage», *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 68, 1971, 395-426.

1976. SCHMITHALS, W.: «Gnosis und Neues Testament», *Verkündigung und Forschung* 21, 1976, 22-46.

1977. RUDOLF, K.: «Simon Magus oder Gnosticus», *Theologische Rundschau*, 42, 1977,4,279-359.

1977. MEEKS, W. A.: «Simon Magus in recent research», *Religious studies review* 3,1977,3,137-142.

1984. SCHMITHALS, W.: *Neues Testament und Gnosis*, Darmstadt 1984.

GNOSTICISMO: VALENTINIANOS Y OTROS

1955-66. ORBE, A.: *Estudios Valentinianos*, vols I-V, Roma 1955-1966.

GNOSTICISMO: NAG HAMMADI

1967. HAARDT, R.: «Zwanzig Jahre Erforschung der Koptisch-gnostischen Schriften von Nag Hammadi», *Theologie und Philosophie* 42, 1967, 390-401.

1971. NAGEL, P.: *Von Nag Hammadi bis Zypern*, Berlin 1971 (con una serie de artículos bibliográficos en su contenido).

1971 s. ROBINSON, J. M.: «The International Committee for the Nag Hammadi codices. A progress report», *New Testament Studies* 18, 1971/72, 236-242. En la misma revista hay una serie ininterrumpida de informes sobre el tema.

1972 ss. COLPE, C.: «Heidnische, jüdische und christliche Ueberlieferung in den Schriften aus Nag Hammadi 1.2.3.», *Jahrbuch für Antike und Christentum* 15, 1972, 5-18; 16, 1973, 106-126; 17, 1974, 109-125.

1974. DUBOIS, J.-D.: «Les textes de Nag Hammadi en 1974: un bilan», *Etudes théologiques et religieuses* 49, 1974, 3, 377-390.

1974. WILSON, R. M.: «Nag Hammadi. A progress report», *The expository times* 85, 1984, 7, 196-201.

1976. BETZ, O.: «Das Problem der Gnosis seit der Entdeckung der Texte von Nag Hammadi», *Verkündigung und Forschung* 21, 1976, 2, 46-80.

Una forma de pensamiento y religiosidad a caballo entre el gnosticismo y el neoplatonismo fué el hermetismo. En su estudio también se tocaron temas relacionados con el cristianismo y los problemas de su configuración histórica. Una bibliografía bastante completa, en la que también se recoge información sobre alguno de los aspectos de la gnosis y que abre la panorámica de un más entre las muchas corientes de la antropología de época helenístico-romana, puede verse en:

1984. GONZÁLEZ BLANCO, A.: «Hermetism. A Bibliographical Approach», *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt* II, 17,4, Berlin-New York 1984, 2.240-2.281.

NEOPLATONISMO

1935. ARNOU, R.: «Platonisme des Pères», *Dictionnaire de Theologie Catholique* XII, 1935, 2258-2392, con abundantre bibliografía.

1964. COURCELLE, P.: «Deux grand courants de pensée dans la littérature latine tardive: stoïcisme et néo-platonisme», *Revue des Etudes Latins* 42, 1964,122-140.

1964. von IVÁNKA, E.: *Plato Christianus. Uebernahme und Umgestaltung des Platonismus durch die Väter*, Einsiedeln 1964.

1968. MEIJERING, E. P.: *Orthodoxy and Platonism in Athanasius. Synthesis or Antithesis?* Leiden 1968.

1970. RICKEN, F.: «Das Homousios von Nikaia als Krisis des altchristlichen Platonismus», en WELTE B. (ed.): *Zur Frühgeschichte der Christologie*, Herder 1970.

1971. MEIJERING, E. P.: «Zehn Jahre Forschung zum Thema Platonismus und Kirchenväter», *Theologische Rundschau* 36, 1971, 303-320 (vuelto a publicar en *God Being History. Studies in Patristic Philosophy*, Amsterdam 1975).

1976. BRONS, S.: *Gott und die Seienden. Untersuchungen zum Verhältniss von neuplatonischer Metaphysik und christlicher Tradition bei Dionysius Areopagita*, Göttingen 1976.

1976. DÖRRIE, H.: *Platonica minora*, München 1976.

1981. ZINTZEN, C.: *Das Mittelplatonismus*, Darmstadf 1981.

1984. RITTER, A. M.: «Platonismus und Christentum in der Spätantike», *Theologische Rundschau* 49, 1984, 1, 31-56 49, 1984, 1, 31-56.

ESTOICISMO

1969. SPANNEUT, M.: *Le stoïcisme des Pères de l'Eglise, de Clement de Rome á Clement d'Alexandrie*, Paris 1969.

SINCRETISMO

1905. BEISSEL, S.: «Die Umwandlung der heidnischer Kultussttäten in christliche», *Stimmen aus Maria Laach* Julio-agosto, 1905, 23-38 y 134-143.

1907. SAINTYVES, P.: *Les saints successeurs des dieux*, Paris 1907.

1927. DELEHAYE, H.: *Sanctus. Essai sur le culte des saints dans l'Antiquité*, Bruxelles 1927.

1946. GESSLER, J.: «Notes sur l'incubation et ses survivances», *Mélanges Th. Lefort. Le Muséon* LIX, 1946, 661-670.

1950. KÖTTING, B.: *Peregrinatio religiosa. Wallfahrten in der Antiken und das Pilgerwesen in der alten Kirche*, Münster 1950.

1957. LEIPOLD, J.: *Von Epidauros bis Lourdes. Bilder aus der Geschichte volkstümliche Frömmigkeit*, Hamburgo 1957.

1962. MENSCHING, G.: «Synkretismus. I. Religionsgeschichtlich», *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*, vol VI, Tübingen 1962, col. 563-566. *Hay reedición de la obra en 1986).

1966. GOLTZ, D.: «Ueber die Rolle des Arzneimittels in antiken und christlichen Wunderheilungen», *Sudhoffs Archiv*. 50, 1966, 392-410.

CONVERSIÓN

1933. NOCK, A. D.: *Conversion. The old and the new in Religion from Alexander the Great to Augustine of Hippon*, Oxford 1933.

1959. BARDY, G.: *La conversion au christianisme durant les premiers siècles*, Paris 1959.

JUSTINO

1896. de FAYE, E.: «De l'influence du Timée de Platon sur la théologie de Justin Martyr», *Etudes de critique et d'histoire*, Paris 1896.

1952-53. ANDRESEN, C.: «Justin und die mittlere Platonismus», *Zeitschrift für die Neutestamentiliche Wissenschaft und die Kunde der Aelteren Kirche* (Berlin),XLIV, 1952-53, 157-195.

CLEMENTE DE ALEJANDRÍA

1950. MOINGT, S. J.: «La gnose de Clément d'Alexandrie dans ses rapports avec la foi et la philosophie», *Rech. Science Religieuse*, XXXVII, 1950, 195-251, 398-421, 537-564 y XXXVIII, 1951, 82-118.

ORÍGENES

1976 ss. CROUZEL, H.: «Chronique Origénienne»,*Bulletin de littérature ecclesiastique* 1976, 2, 128-146; 1977,1,58-64; 1978, 140-154;1979, 109-126.

1981. BERNER, U.: *Origenes*, Darmstadt WB 1981. Col. *Ertrage der Forschung* n. 147.

1981. TRIGG, J. W.: «A decade of Origen Studies», *Religious Studies review* 7, 1981, 1, 21-27.

TERTULIANO

1972. FREDOUILLE, J.-Cl.: *Tertullien et la conversion de la culture antique*, Paris 1972.

LACTANCIO

1983. SPANEUT, M.: «Lactance aujourd'hui. A propos de quatre livres récents», *Melanges de science religieuse* 40, 1983, 1, 55-68.

SAN ATANASIO

1985. KANNENGIESSER, Ch.: «The Athanasian decade 1974-1984: a bibliographical report», *Theological studies* 46, 1985, 3, 524-544.

BASILIO DE CESAREA

1908. BÜTTNER, G.: *Basileios des Grossen Mahnworte an die Jugend über den nützlichen Gebrauch der heidnischen Literatur*, 1908.

1908. GRONAU, K.: *De Basilio, Gregorio Nazianzeno Nyssenoque Platonis imitatoribus*, Göttingen 1908.

1976. AMAND DE MENDIETA, E.: «The official attitude of Basil of Caesarea as a christian bishop towards greek philosophy and science», *Studies in Church History* 13, Oxford 1976, 25-49.

GREGORIO NISENO

1932. CHERNISS, H.-F.: *The Platonism of Gregory of Nyssa*, Berkeley 1932.

1976. DÖRRIE, H. / ALTENBURGER, M. / SCHRAMM, U. (ed.): *Gregor von Nyssa und die Phisolophie*, Leiden 1976.

SAN JUAN CRISOSTOMO

1900. UBALDI, P.: «Di due citationi di Platone in Giovanni Crisostomo», *Rivista di Filologia e d'istruzione classica* 28,1900, 69-75.

1904. NAEGELE, A.: «Johannes Chrysostomus und sein Verhältnis zum Hellenismus», *Biblische Zeitung* 13, 1904, 73-113.

1905. POHLENZ, M.: «Philosophische Nachklänge in altchristliche Predigten», *Zeitschrift für Wissenschaftliche Theologie* 48,1905,72-95.

1921. AMERINGER, Th. E.: *The Stylistic Influence of the Second Sophistic on the Panegyrical Sermons of St. John Chrysostom. A Study in Greek Rhetoric*, Washington 1921.

1921. DEGEN, H.: *Die Tropen der Vergleichung bei Johannes Chrysostomus. Beitrag zur Geschichte von Metaphor, allegorie und Gleichnis in den griechischen Prosaliteratur*, Olten 1921.

1923. BEZDEKI, St.: «Johannes Chrysostomus et Plato», *Ephem. Dacoromana* 1, 1923, 291-337.

1924. HUBBEL, H. M.: «Chrysostom and Rhetoric», *Classical Philology* 19, 1924, 261-276.
1928. SAWHILL, J. A.: *The use of athletic metaphers in the biblical homilies of St. John Chrysostom*, Princeton 1928.
1930. COLEMAN-NORTON, P. R.: «St. Chrysostom and the Greek Philosophers», *Classical Philology* 25, 1930, 305-317.
1931. COLEMAN-NORTON, P. R.: «St. Chrysostom's use of Josephus», *Classical Philology* 26, 1931, 85-89.
1932. COLEMAN-NORTON, P. R.: «St. John Chrysostom and the Greek Poets», *Classical Philology* 27, 1932, 213-221.
1940. CATAUDELLA, Q.: «Giovanni Crisostomo `imitatore'di Aristofane», *Athenaeum* 1940, 236-243.
1953. DUMORTIER, J.: «La culture profane de saint Jean Chrysostome», *Melanges de science religieuse* 10, 1953, 53-62.
1953. DUMORTIER, J. F.: «Platon et Saint Jean Chrysostome», *Association G. Bude. Congrès de Tours et Poitiers, 3-9 september 1953, Actes*, Paris 1954.
1962. FABRICIUS, C.: *Zu den Jugendschriften des Johannes Chrysostomos. Untersuchungen zum Klasizismus des vierten Jahrhunderts*, Lund 1962.
1964. MALINGREY, A.: «Etude d'un thème philosophique dans l'oeuvre de Jean Chrysostome», *Actes du VIIe Congrès de l'Assoc. G. Bude*, Paris 1964, 289-291.

CIRILO DE ALEJANDRÍA

1955. LIÉBAERT, J.: «Saint Cyrille d'Alexandrie et la culture antique», *Melanges de Science Religieuse* XII, 1955, 5-26.

PRUDENCIO

Toda la biliografía que existe sobre sus obras y muy en particular sobre el *Contra Symmachum* trata, de modo más o menos directo, del problema de la confrontación de paganismo y cristianismo; y de la creación de una cosmovisión cristiana del mundo en el caso de las demás obras.

SAN AGUSTÍN

1949. MARROU, H. I.: *Saint Augustin et la fin de la culture antique*, (2. ed.) Paris 1949.
1951. KAMLAH, U.: *Christentum und Geschichtlichkeit. Untersuchungen zur Entstehung des Christentums und zu Augustins 'Burgerschaft Gottes'* (2. ed.) 1951.
1962. ANDRESEN, C. (Ed.): *Zum Augustin-Gespräch der Gegenwart*, Darmstadt 1962 (Con una amplia bibliografía sobre el tema que aquí nos ocupa, sobre todo en las pp. 483 ss.)
1967. RONDET, H.: «Bulletin augustinien», *Recherches de science religieuse* 55,1967,252-256.
1973 ss. LORENZ, R.: «Zwölf Jahre Augustinus-Forschung 1959-1970. Mit einigen Nachtragen 1-4», *Theologische Rundschau* 38,1973,292-333; 39, 1974, 2,9 5-138; 3, 253-286; 4, 331-364; 40, 1975, 1, 1-41, 2, 97-149; 3, 227-261.
1988. OROZ RETRA, J.: *S. Agustin. Cultura clásica y Cristianismo*, Salamanca 1988 (con una abundante bibliografía sobre el tema).

PAULINO DE NOLA

1976. ERDT, W.: *Christentum und heidnisch-antike Bildung bei Paulin von Nola. Mit Kommentar und Uebersetzung des 16 Briefes*, 1976.

SYNESIO DE CIRENE

1952. MARROU, H.-I.: «La 'conversion' de Synesios», *Revue des Etudes Grecques* LXV, 1952, 474-484.

1985. VOLLENWEIDER, S.: *Neuplatonische und christliche Theologie bei Synesios von Kyrenem* 1985.

TEODORETO DE CIRO

1894. ASMUS, J.-R.: «Theodorets Therapeutik und ihr Verhältnis zu Julian», *Byzantinische Zeitschrift* III, 1894, 116-145.

1957. CANIVET, P.: *Histoire d'une entreprise apologétique au Ve siécle*, Paris 1957.

La aceptación del cosmos y su cristianización ya a partir del siglo V es de todos conocida y no vamos a insistir aquí. Algunos trabajos citados tratan del tema. Hay numerosa bibliografía que recogiendo problemas altomedievales también se ocupa de tales puntos. Nosotros en la línea de sugerencia planteada nos detenemos aquí. No hace falta recordar que una bibliografía bastante completa para el conjunto y para cada uno de los temas se puede reunir con sólo acudir a las páginas de *L'année Philologique*.

DE FRANCISCO CASADO, M. A.: *El culto de Mithra en Hispania. Catálogo de monumentos esculpidos e inscripciones.* Prólogo de J. M. BLÁZQUEZ. 115 páginas, 1 mapa y 11 láminas. Servicio de Publicaciones de la Universidad de Granada. Granada, 1989. ISBN: 81-338-0856-7.

Supone el presente libro un catálogo actualizado de los monumentos figurados e inscripciones votivas del culto de Mithra en Hispania. Dicho catálogo ocupa la parte central del volumen y recoge antigüedades mitraicas en siete puntos de la Tarraconense, cinco de la Bética y seis de Lusitania. Le antecede un exordio en el que la autora analiza la trayectoria del mithraísmo en Roma desde sus orígenes, al término de las guerras mitridáticas, hasta su muerte jurídica a finales del siglo IV d.C. por Graciano y Teodosio. Sigue al catálogo un estudio de la difusión geográfica y aceptación social de esas creencias en la Península Ibérica. Dos son los méritos del trabajo reseñado: a) enriquecer la obra de A. García y Bellido *Les Religions orientales dans l'Espagne romaine* (Leiden, 1967), como indica J. M. Blázquez en pág. 7; y b) considerar en págs. 9-10 las aportaciones semíticas, de raíz caldeo-babilónica, y grecosirias al primitivo culto iranio de Mithra.

En la labor de M. A. De Francisco Casado se percibe la carencia de mayores precisiones sobre el fin de mithraísmo. De esta manera, el último epígrafe a honra de Mithra es *CIL VI*, 1778. El más antiguo mithreo destruido por los cristianos es el romano de San Silvestre «in Capite», cuyo arrasamiento se debió en 376 al prefecto Graco (Jerónimo, Ep. 107 y Prudencio, *Contra Symm.*, I, 561-565), experimentando idéntica suerte en la Britania de la primera mitad del siglo V d.C. los mithreos de Housesteads, Carrawburgh, Rudcherter y Carnavon. Asimismo, Paulino de Nola (*Poema Ultimum*, 112-116) y Juan Crisóstomo (*Ep. 12*) hablan de la conclusión del mithraísmo en Roma y Constantinopla. Sin embargo, los ritos mithraicos continuaron practicándose en zonas excéntricas y marginales del Imperio Romano, de lo que hay evidencia arqueológica en el mithreo de Saarbrücken en el hodierno «Land» alemán del Sarre y testimonios literarios alusivos al Val de Non (*Pasión de San Sisinio* en *Acta Sanctorum*, «29 de mayo», col. 44), Capadocia (Basilio de Cesárea, *Ep. 278*) y Cilicia, donde Teodoro de Mopsuestia escribió un tratado contra los magos según Leoncio de Bizancio (*Adversus Incorrupticolas*, 37 en *Patrologia Graeca*, 86, col. 1.375).

Gonzalo Fernández
Universidad de Valencia

AZKARATE GARAI-OLAUN, A.: *Arqueología Cristiana de la Antigüedad Tardía en Álava, Guipúzcoa y Vizcaya.* Prólogo de I. BARANDIARAN MAESTU. XXI y 553 Páginas, XLII láminas y 8 desplegables. Servicio de publicaciones de la Diputación Foral de Álava. Vitoria, 1988. ISBN: 84-7821-002-4.

Tema de este libro es la propagación del cristianismo entre los vascos. En ese empeño dos son las dificultades, expuestas en págs. 4 y 22, a las que A. Azkárate se ha enfrentado: la ausencia de anteriores estudios de conjunto en torno a la arqueología cristiana del País Vasco y la ignorancia acerca del sector más occidental de los Pirineos y sus zonas aledañas desde la crisis del Imperio Romano hasta la aparición de las primeras fuentes escritas en el siglo XI.

Dos grandes períodos se estudian en la obra reseñada: el tardorromano y el visigodo. Corresponden al primero las inscripciones y estelas de San Esteban de Gueréquiz, Zaldu, San Pedro de Abrisketa, Andra Mari de Jainko, San Pedro de Elorriaga, San Lorenzo de Zarátamo, San Lorenzo de Mesterika, Monte Berreaga, Meacaur de Morga y el grupo de estelas con motivos cruciformes descubiertas en la «Vizcaya nuclear», esto es, la parte de aquella provincia que limita al oeste con el Nervión, al sur con el Ibaizábal y a levante con el Oca en su desembocadura en la ría de Mundaca. De época visigoda son las cuevas artificiales alavesas, los hallazgos en la Cueva de los Goros y Guereñu, el Osculatorio de Azua, el jarrito ritual de Mañaria y el Tremis visigodo de Orduña. Tres conclusiones enumera Azkárate Garai-Olaun en pág. 502: a) que la presencia romana no fue en el País Vasco un elemento de cristianización; b) que si lo fue, no ha quedado rastro de ello; y c) que el proceso de cristianización parece, más bien, un fenómeno altomedieval.

Varios aspectos sobresalen en el presente volumen: a) el origen en Estrabón (*Geographica*, 3, 4, 16 y 18) y Alfonso X «el Sabio» (*Primera Crónica General de España*, 3) de la leyenda que indica el monoteísmo de los vascos, e incluso su reverencia a la cruz, antes de la predicación de los cristianos (pág. 27); b) la naturaleza no exclusivamente cristiana del símbolo de la cruz (pág. 59); c) el refutar el supuesto carácter visigodo de la ermita de San Pedro de Abrisketa en Vizcaya (págs. 127-129); d) la división de las cuevas alavesas en cavidades rupestres de estancias diversificadas, cavidades rupestres de estancia única, cavidades rupestres aéreas y cavidades nicho (pág. 340); e) las notas comunes de los ábsides en las iglesias rupestres de Álava (págs. 344-345); f) la presencia de eremitas en el sur de Álava, verosímil en el siglo V e indudable en el VI (pág. 490); g) el constituir el siglo VII la «aetas aurea» del monaquismo visigótico, perceptible en la discutida *Regula Consensoria*, la *Regula monachorum* de Isidoro Hispalense y las dos *Regulae* de Fructuoso: *Regula monachorum* y *Regula communis* (pág. 490, n. 994); y, por último, h) el abandono a lo largo de la primera mitad del siglo VIII del complejo eremítico de Faido, Albaina y Laño y su reocupación después del cese en 886 de las invasiones musulmanas (págs. 497-498).

Gonzalo Fernández
Universidad de Valencia

TÉQUI, P. (ed.): *Vie de Benoît. Son Commentaire par et pour des laïcs.* Traducción francesa de J. MALLET. 142 páginas. Librairie Téqui. París, 1991. ISBN: 2-7403-0040-9.

Es ésta una versión al francés de la *Vida de Benito de Nursia* (480-547) que Gregorio Magno, obispo de Roma, escribió hacia 590, incluyéndola en el segundo libro de sus *Diálogos* bajo el título completo de *La Vida y los Milagros del Venerable Benito Fundador y Abad del Monasterio llamado Ciudadela de la Campania.* Cada uno de sus treinta y ocho capítulos es enriquecido por un comentario de Ch. Féron, M. Gusca, C. Giueles, R. Michel y M. Piron. La biografía se divide en cuatro grandes

secciones: el prólogo, los inicios de Benito hasta su ingreso en el monacato, la época de Subiaco y el período de Monte Casino. Varios apartados existen en las secciones tercera y cuarta: «La tentación al desierto», «La tentación en medio de los hombres», «Los milagros de Subiaco» y «La victoria sobre el odio» en la época de Subiaco; «El Monte Casino», «La lucha con Satanás», «El don de profecía. Milagros de profecía», «Milagros de potencia», «De la alianza del poder con la oración en los milagros de potencia», «Undécimo y último milagro de potencia. Benito y Escolástica», «Las visiones dentro de la luz de Dios» y «La muerte de Benito. Un milagro de ultratumba» en el período de Monte Casino.

La traducción es buena y los comentarios aceptables. Sin embargo, en p. 53 los exégetas admiten como verdadera la noticia de Gregorio Magno, en p. 50, de que Benito de Nursia erigió el monasterio de Monte Casino aprovechando un antiguo templo de Apolo. Este testimonio es erróneo. Acierta en cambio Marcos de Monte Casino, en *P. L.* 80, col. 183, 4, al indicar que el santuario pagano preexistente se hallaba dedicado a Júpiter, ya que de su testimonio hay confirmación epigráfica en *CIL*, X-1, 5.160a. En ese contexto podemos preguntarnos si el antedicho yerro de Gregorio se debe a los muchos templos de Apolo ubicados en las cimas de las montañas, cuya existencia ha sido constatada por J. B. Bury (*History of the later Roman Empire*, vol. I, Nueva York, 1958, p. 373).

Por último, en el volumen objeto de reseña faltan menciones a tres aspectos de importancia: a) haber sido Gregorio Magno el primer monje que ocupa la Silla del Apóstol Pedro; b) el paralelismo visto por algunos autores de la fundación de Monte Casino por Benito en 525 y la clausura de la escuela filosófica de Atenas por Justiniano en 529, como símbolos del tránsito de la Antigüedad al Medioevo, que ha sido manifestado por A. Cameron («The last days of the Academy at Athens» en *Proceedings of the Cambridge Philological Society*, 15, 1969, p. 7); y c) el hecho de recoger la *Vida de Benito de Nursia* por Gregorio Magno dos de las varias aportaciones del cristianismo a la historiografía en los años 320-550 que, según A. Momigliano (*Problèmes d'historiographie ancienne et moderne*, trad. francesa de TACHET, A.; COHEN, E.; EVRARD, L. y MALAMOUD, A.: París, 1983, pp. 139-140), estriban en difundir el género de la narración hagiográfica desde la *Vita Antonii* de Atanasio de Alejandría y otorgar una idiosincrasia intimista a la autobiografía, que con ello se metamorfosea en unas confesiones o un itinerario espiritual.

Gonzalo Fernández
Universidad de Valencia

CHADWICK, H.: *Agustine.* vi y 122 pp. Oxford University Press, 1986. ISBN: 0-19-287534-5.

En 1986, Henry Chadwick , Profesor Emérito de la materia Divinidad (Divinty) en la Universidad de Oxford, publica la obra «AGUSTINE» en la colección Past Master. En esta se pretenden recoger las ideas de aquellos personajes que han influido de algún modo en el pensamiento actual. Coincidiendo con este objetivo, Chadwick realiza en su obra una introducción a las ideas de San Agustín. Su obra está dividida en diez capítulos, y en cada uno de ellos aborda un tema diferente e independiente de los demás y, a su vez, todos ellos siguen un criterio cronológico claro.

Sin ningún tipo de introducción y con tan sólo una breve lista de las abreviaturas que va a ir utilizando en su libro, Chadwick comienza su primer capítulo, *«The formation of Agustine's mind: Cicero, Mani, Plato, Christ»* (pp. 1-29), resumiendo en siete breves puntos la influencia que la obra de San Agustín ha tenido y tiene en la actualidad, para luego hacer una valoración del ambiente cultural donde se desarrolla la vida de San Agustín.

Después aborda el tema de la formación intelectual de San Agustín, partiendo de su primera educación en su pueblo natal, Tagaste, hasta su conversión y bautismo en el año 387 d.C. Para ello

subdivide este capítulo en diferentes partes, dándole a cada una de éstas el nombre del personaje que más le influye en este período, sin romper con ello el criterio cronológico.

En una primera parte ofrece una breve visión de su educación, primero en lengua griega y después en Latín, y analiza la influencia que en él causa la obra «Hortensius» de Cicerón y que se verá reflejada en su evolución posterior. Ya en una segunda parte se centra en la etapa en la que estuvo influido por el maniqueísmo, al que más tarde rechazaría. Y en una tercera habla de la influencia del escepticismo, a través de las doctrinas de Plotinio y Porfirio.

Finaliza el capítulo hablando de su retiro a la finca del Cassiciaco, donde San Agustín se sumerge en un mundo nuevo de ideas, pone en orden su vida y es bautizado por San Ambrosio, en el año 387.

Chadwick, en el segundo capítulo *«Liberal art»* (pp. 30-37), trata de analizar la influencia del Neoplatonismo en San Agustín, sobre todo con el gran desarrollo que alcanza su actividad literaria en su período de contacto con Cassiciaco. Fruto de esta etapa son las obras: «De beata vita»,que trata sobre la eudemonía; «Contra Academicos», discusión sobre el escepticismo; «De ordine», donde incluye una defensa de las artes liberales (sobre todo dialéctica, geometría y música) como preparación de la mente para verdades superiores.

Otra obra que escribe en este período es «Soliloquia», monólogo sobre el conocimiento, la verdad, la sabiduría y la inmortalidad. Tras presentarnos esta evolución literaria, Chadwick llega a una conclusión: Su conversión y bautismo habían desarrollado su instinto humanístico y pedagógico. Para San Agustín era necesario un conocimiento importante de materias muy diversas para poder estudiar la Biblia. Después, en una breve reseña, se analiza su controversia con los maniqueos, tras el abandono de esta doctrina y su conversión.

Para terminar este segundo capítulo, el autor trata de analizar el objetivo de San Agustín a la hora de escribir este tratado y llega a la conclusión que San Agustín quiere argumentar lo razonable que es aceptar la existencia de Dios, la inmortalidad , la libertad y la responsabilidad moral.

En el tercer capítulo, *«Free Choice»* (pp. 38-43), el autor que nos ocupa, habla de temas como la libertad y el origen del mal. Para ello, y partiendo de la obra, «De libero arbitrio», analiza en un primer momento , coincidiendio con la primera parte de este tratado, el origen del mal y el mal en sí mismo, así como las diferentes opiniones de los contemporáneos de San Agustín sobre el tema. Después se centra en la existencia de Dios, cosa que a San Agustín se le presenta como algo evidente: Dios es la existencia misma y la fuerza de todas las cosas finitas.

En un cuarto capítulo, *«A philosophical society»* (pp. 44-56), se habla de la vuelta de San Agustín a Tagaste y la formación de «la primera comunidad monástica en el África Latina». En esta comunidad se debatían numerosos temas y, en la mayoría de ellos, el autor muestra la importancia e influencia de la teoría de las Ideas de Platón, pero, también, cómo a su vez se salvaguarda siempre el monoteísmo bíblico.

Analiza la importancia que concede a la Música como medio de exaltación de las emociones y el sobrecogimiento (temor a la vergüenza); el poder de la Palabra como medio de trasmisión; la idea del hombre como Alma. Para San Agustín el hombre es sólo un alma racional que tiene un cuerpo mortal y un espacio físico para su desarrollo.

Se centra más tarde en el concepto de Verdad, y el planteamiento que de ésta hace San Agustín, cómo se aleja de la antigua filosofía utilizando para ello hechos de inmediata evidencia, de los datos de la conciencia, metodo que después utilizará también Descartes.

Concluye el capítulo con «La ciudad de Dios», y la controversia escolástica que hubo posteriormente sobre las fuentes que utilizó o qué es lo que le condujo a desarrollar esta «noción filosófica».

El quinto capítulo, *«Vocation»* (pp. 57-65), trata sobre la ordenación de San Agustín como sacerdote y su traslado a Hipona. Cómo allí funda una «casa» donde sus hermanos y hermanas debían cuidar sus «heridas», y para lo que elaboró unas reglas, «Epistulae», basadas en la autodisciplina y el ascetismo, desechando todo tipo de castigos corporales. Se estudian aquí también las

características que, en opinión de San Agustín, debe reunir una persona que tenga vocación para la vida ascética, criticando a la sociedad romana de su tiempo.

El capítulo sexto, *«Confession»* (pp. 66-74), recoge sus primeros años como obispo de Hipona, durante los que elabora su obra maestra, «Confesiones», un poema-prosa recogido en 13 libros, bajo la forma de cartas dirigidas a Dios. Primeramente se analiza su estructura interna: En los nueve primeros libros se narra, de forma autobiográfica, su conversión. Siguiendo una línea ascendente, el clímax de estos nueve libros lo sitúa el autor, Chadwick, en el noveno libro, cuando describe San Agustín una experiencia mística que tiene en Ostia.

A partir del décimo libro, ya San Agustín obispo, describe el presente centrándose en el análisis neoplatónico de cuatro temas: el tiempo, la memoria, la creación y la exégesis del primero de los tres capítulos, el referido a Génesis uno. Chadwick se centra, sobre todo, en el análisis del tiempo y de la creación, concluyendo este capítulo con una breve reseña relacionada con el tema del milagro.

En *«Unity and Division»* (pp. 75-86), capítulo séptimo de la obra de Chadwick, éste habla del Donatismo. Para ello, introduce el tema realizando una breve reseña histórica sobre el Donatismo, y su especial evolución en el norte de África. Cuando San Agustín es elegido obispo, ochenta y cinco años después del desarrollo de las teorías de Donato, éstas estaban todavía vigentes, y San Agustín decidió hacerlas frente mediante argumentos teológicos. Chadwick nos muestra su labor anti-Donatismo, así como los escritos de este período, que posteriormente, en el medievo, serían utilizados contra los movimientos herejes.

Concluye el capítulo contrastando las ideas de San Agustín con las del Donatismo: El papel de la Iglesia en la Tierra, El Papa, Los ministros de La Iglesia, Dios, etc...

El octavo capítulo *«Creation and the Trinity»* (pp. 87-95), se centra en el análisis de dos temas «tópicos» en el tiempo histórico de San Agustín: la Creación y la Trinidad. Se analiza primero la creación según San Agustín y, a su vez, lo relaciona con las ideas de otros autores sobre este tema. Seguidamente pasa a hablar del papel que le otorga San Agustín a la mujer que, por un lado no diferencia del hombre ante Dios, pero que por otra parte le otorga un papel totalmente doméstico, sin olvidar en esta percepción sus funciones relacionadas con la sexualidad.

En lo que a la Trinidad se refiere, Chadwick toma como punto de partida los quince libros de «On the Trinity», obra que San Agustín terminó a sus sesenta y cinco años. En ésta, los primeros siete libros tratan de la autoridad de «la tradición» en la Iglesia como fuente del saber. Pero Chadwick, en los restantes capítulos, se centra en unas cartas que este autor mantuvo con San Hilario de Poitiers y que versan sobre la controversia de la Trinidad planteada por Arrio. Partiendo de ello el autor muestra la postura de San Agustín sobre el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo, las influencias que recibe, así como las que lega.

En el noveno capítulo, *«City of God»* (pp. 96-106), Chadwick comienza hablando de la dicotomía, paganos-cristianos, que ya se contemplaba desde el siglo 1 d.C. en las diatribas teóricas. Tras la caída de Roma, en el 410 d.C., a manos de Alarico, San Agustín empieza a escribir «City of God», obra de veintidós libros. Agrupa los libros en función de temas concretos, si bien en los primeros, el análisis es breve: el politeísmo como defensa del orden social establecido(1.º-5.º libro); el neoplatonismo y sus pensadores que habían reinterpretado la tradición politeísta (6.º-10.º). Centrándose con mayor profundidad en los últimos libros, analiza el rechazo que San Agustín siente hacia la autosuficiencia estóica, el neoplatonismo, y sobre todo hacia el imperialismo Romano.

A la conclusión que llega Chadwick sobre esta obra, es la existencia de dos ciudades: la ciudad de los hombres y la de Dios. La primera puede estar edificada sobre un orden humano y puede presentar una gran magnificencia, pero mientras esté volcada sobre el ansia de gozar las apetencias humanas, no será más que un «desorden». Mientras la Ciudad de Dios consta de hombres que entran en el eterno orden de Dios. De todos modos la ciudad de Dios es la que saldrá vencedora, pues el bien es inmortal.

Para concluir este capítulo, Chadwick expone su postura sobre San Agustín y su obra, «la ciudad

de Dios». Para muchos es un tratado de política, para otros, filosofía de la Historia. Pero, según Chadwick, San Agustín trata de ofrecer más bien una esperanza al individuo que a la sociedad en general.

Y en el décimo capítulo, *«Nature and Grace»* (pp. 107-119), coincidiendo con los últimos años de la vida de San Agustín, Chadwick parte de la polémica entre Pelagio y San Agustín, polémica que se inició con el tema de la Gracia de Dios, y fue creciendo gradualmente, extendiéndose a otros temas (el pecado original, el bautismo, la sexualidad, el matrimonio, la predestinación, etc...). Todos ellos giraban en torno a esa controversia inicial.

Concluye este capítulo, y a su vez la obra , con una valoración de la figura de San Agustín, tanto de las aportaciones que ha habido a lo largo de la Historia, como la valoración que ha recibido de otros autores, como Gibbon o Voltaire.

La obra finaliza con dos breves apartados; uno es una *breve lista de lectura* (p. 120) sobre la obra en general y un *índice de nombres* (pp. 121-122) que han ido apareciendo a lo largo de esta obra.

Mary Luz Ivorra Folgado

STRAW, C.: *Gregory the Great. Perfection in Imperfection.* ix y 295 págs. University of California Press, Ltd. Londres. 1988. ISBN: O-520-05767-8.

El libro que nos ocupa, de Carole Straw, «GREGORY THE GREAT: PERFECTION IN IMPERFECTION», forma parte de una colección de obras, «Transformation of Classical Heritage», que se han ido publicando durante los últimos años, en la Universidad de Berkely (California), bajo la dirección de Peter Brown.

El objetivo que se marca la propia Carole Straw es el situar al primer Papa medieval, el Papa Gregorio, primer exponente de una auténtica espiritualidad medieval, en su contexto histórico. Y ello sin olvidar el estudio de las diversas facetas de su personalidad (monje, obispo y papa) a fin de dilucidar la estructura de su pensamiento y presentar unificada la interpretación temática de su inquietud espiritual.

Inicia su obra con unas notas específicas sobre las fuentes y abreviaciones que se van a citar a lo largo de este libro. A estas breves notas le sigue una reflexión, donde habla de su trabajo, cómo comenzó , quiénes le han ayudado, agradecimientos, etc.

En una introducción bastante amplia (pp. 1-27), C. Straw ofrece, primeramente, unas notas generales sobre el tiempo en que vivió San Gregorio (el siglo VI d.C.), y la respuesta de éste a tal mundo a tráves de su trabajo. Tras estas breves notas, Straw habla de la vida de San Gregorio y su camino hacia el Papado (590-604 d.C.), sin olvidar los objetivos que se fue planteando durante su época como monje y obispo, y los hechos que acaecieron durante su papado. Ofrece después una breve enumeración de las obras de San Gregorio.

Siguiendo con esta línea muestra la visión del mundo y de Dios que tenía San Gregorio, así como las fuentes tan diversas de su pensamiento, que le hacían, según palabras de Straw, entender al mundo y al hombre a través de un planteamiento que emanaba del estoicismo, neoplatonismo, pitagorismo e hipocratismo.

Concluye esta introducción con un análisis del estilo de San Gregorio al que clasifica como un autor de fácil lectura, en función de su claridad, integridad, unidad de pensamiento y pureza de estilo gramatical, así como por ser capaz de afrontar los problemas directamente, y darles una respuesta, generalmente, en su opinión, paradójica.

En el primer capítulo, *«Microcosmos y Mediador»* (pp. 28-46), se ofrece la visión de San Gre-

gorio sobre el hombre y el Universo. Según éste, el Hombre no sólo es una creación noble de Dios que se sitúa entre los Ángeles y las bestias, sino que se halla en el medio del Universo, donde goza de una posición privilegiada en la doble faceta de mediador y microcosmos.

Dada su posición intermedia entre los Ángeles y las bestias, el Hombre es una mezcla de cuerpo y alma, de carne y espíritu. Según quién domine la integridad humana, éste puede llegar a ser Ángel («caro spiritualis»), o bestia («mens carnalis»). Por tal, la posición humana es dinámica y cambiante: el Hombre puede ponerse a la altura de llegar a ser amigo íntimo de Dios, o caer hasta ser su más despreciable y abandonado enemigo.

Comienza el segundo capítulo, *«Una visión sacramental»,* (pp. 47-65) con un breve resumen del contenido de la obra de San Gregorio, «Diálogos». A través de ella se ofrece la visión sacra de la vida según San Gregorio: «El mundo entero es una unidad y mezcla proporcional de elementos espirituales y carnales, alineados desde lo alto del Cielo a lo más profundo del Infierno, desde el espíritu más puro de Dios a lo inerte de la materia».

Todo este proceso se asemaja a una escalera, en la que los dos polos (Dios y demonio) están unidos paradójicamente, a la hora de tomar parte en el mismo orden. En estos dos mundos, muchos signos carnales pueden conducir al hombre a experiencias espirituales.

«El Santo y el significado social de Estabilidad» (pp. 66-89), tercer capítulo de esta obra, se inicia con un breve comentario sobre la peregrinación, faceta religiosa tan importante durante el siglo VI d.C., sobre Roma como ciudad, su infraestructura, su arquitectura, su itinerario etc.., y ello con el objetivo de rendir culto a las reliquias, al entusiasmo por los santos y mártires que está presente entre los cristianos de esta centuria. Después Straw trata de mostrar y analizar el papel del santo como embajador entre los dos mundos, las cualidades que debe tener para poder ejercer este papel, los objetivos que debe marcarse en la Iglesia.

Este capítulo concluye con la visión de San Gregorio sobre la Iglesia de su tiempo, caracterizada por una inestabilidad, así como percepción sobre cómo ésta debería de ser.

El cuarto capítulo, *«Soliditas Caritatis»* (pp. 90-106), se muestra, a través de diversos fragmentos de las obras de San Gregorio, la importancia que tiene para este Papa, el santo como elemento mediador entre la comunidad cristiana y Cristo. La misa es el vehículo más eficaz para que se lleve a cabo esa intervención del santo, y sobre todo en el momento de la Eucaristía, momento que refleja la cura de todas las divisiones que se habían producido tras la «caída» del hombre, así como la salvación del alma después de la muerte. Cada cristiano puede participar en el milagro de la misa así como en la caridad y en la estabilidad del cuerpo de Cristo, la Iglesia.

En el quinto capítulo, *«Lubrica Mutabilitas»* (pp. 107-127), basándose en la obra de «Moralia» sobre todo, pasa Straw a ofrecer la visión de un hombre que, desde la «caída», ha pasado a ser prisionero del demonio y de su propio cuerpo. Ante esta situación, San Gregorio propone que el hombre acepte la idea de que su cuerpo puede ser el primer foco de espiritualidad: mediante su vida en el cuerpo, el hombre puede conocerse a sí mismo y a la vez a su Creador, así como lo que significa ser humano y vislumbrar algo más de perfección divina.

Con el sexto capítulo, *«La Lógica del Ascetismo»* (pp. 128-146), se analiza la dialéctica de San Gregorio, relacionando los diferentes aspectos de ésta con la de San Agustín. Desde la «caída», el hombre se halla en una prisión, su cuerpo, («domus carnis»), que es donde reside su alma («habitator»). A través de los sentidos, el hombre percibe el mundo exterior, un mundo armonioso en el que hay paradojas tales como el placer y el dolor, la bondad y la maldad, etc..., pero en opinión de San Gregorio es necesario que existan estos aspectos positivos y negativos en la vida humana.

En el séptimo capítulo, *«El mediador de Dios y el Hombre»* (pp. 147-161), comienza ofreciendo una visión de las controversias teológicas que se estaban dando durante el siglo VI d.C., pasando luego a analizar las diversas características atribuidas a Cristo, según San Gregorio, y su papel en la salvación, como restaurador de la salud espiritual del hombre. Después, y ya centrándose en el tema

de la salvación, Straw habla de las diferentes actividades humanas y divinas necesarias para que se consiga esta salvación, y como se refleja todo esto en la misa, y más concretamente en el acto de ofrecimiento del cuerpo y la sangre de Cristo.

En el octavo capítulo, *«El Dios-Hombre y la Nueva Providencia Divina»* (pp. 162-178), se habla de entrada de la doble naturaleza de Cristo. Se analiza como San Gregorio justifica la existencia de esta doble naturaleza, cómo especifica su delimitación y la complementariedad de ambas en una misma persona, etc.

Pasa luego a ofrecer la visión de San Gregorio sobre la Nueva Providencia Divina. Para ello se estudia esta Nueva Providencia, caracterizada por la gracia y la misericordia, y la compara con la Antigua Providencia que se había caracterizado por el miedo y la justicia.

En el noveno capítulo, *«El sacrificio de un corazón contrito»* (pp. 179-193), Straw aborda el punto clave de la teología de San Gregorio: el sacrificio. Primeramente relaciona el sacrificio con el momento clave de la misa, la Eucaristía, así como su justificación. Más tarde aborda la importancia que para San Gregorio debía tener el sacrificio, sobre todo para cualquier persona dedicada a la Iglesia y más concretamente para aquéllos dedicados a la vida monacal. Analiza luego el ideal de vida monástica que San Gregorio ofrece en su «Regula Monacorum».

Termina este noveno capítulo con una carta de San Gregorio a Theoctista, donde nos muestra la visión de éste sobre los diversos puntos que se han ido tratando en el capítulo.

El décimo capítulo, *«La Reforma y El Predicador»*, (pp. 194-212), muestra, en un primer momento, los pasos a seguir por el pecador para reformarse y seguir por el buen camino, y que Straw resume en palabra clave: la de sacrificio. Advierte de las posibles adversidades que pueden truncar esta conversión. En este camino es muy importante el papel del Predicador, quién se ocupa de la dirección de las almas, y por tanto de la salvación de los pecadores. Después pasa a estudiar tanto el papel del Predicador en la conversión de los pecadores, como los diferentes consejos que San Gregorio da, a través de la obra «Regula Pastoralis», para aquéllos que asuman esta dificíl tarea de la conversión.

Siguiendo el tema del capítulo anterior, Straw abre un nuevo apartado, el capítulo undécimo, *«El Justo Penitente»* (pp. 213-235). Una vez el pecador ha superado el primer estadio, éste debe seguir en el camino de la conversión y la posterior contemplación de Dios. Pero el propio San Gregorio advierte que este acto de la contemplación no es un hecho estable, de ahí que la *«Reverberation»* sea inevitable. Se analiza la reverberación, para luego pasar a exponer el ideal de justo penitente, apoyándose para ello en pequeños fragmentos de la obra de San Gregorio.

De hecho, Straw, quiere mostrar la exposición que San Gregorio hace del ciclo de contemplación y reverberación, y la explicación de los sacrificios complementarios de amor y miedo que debe hacer el pecador, reflejo de las batallas que ha tenido que librar durante y después de la conversión.

Por lo tanto sólo se podrá ganar la santidad y perfección cuando el pecador aprenda a mantener en equilibrio las alteraciones y contradiciones de la vida. Entonces habrá conseguido crear una dinámica estable del alma, una «constantia mentis».

Y en un último capítulo, *«Constantia Mentis»* (pp. 236-256), el autor, basándose en pasajes de la obra «Moralia», habla de la estabilidad del alma, cómo debe ésta enfrentarse a las adversidades y prosperidades, cómo esta adversidad puede tornarse en prosperidad o viceversa.

Analiza después el papel de la Iglesia y de los cristianos del siglo VI d.C., así como la relación de ésta con los poderes seculares.

Realiza una breve conclusión de esta obra (pp. 257-260). Ayudado de un esquema, Straw muestra la escala de relación que percibe San Gregorio entre lo espiritual y lo carnal, en sus diferentes grados e intensidades de complementariedad. Comenta así mismo cada uno de los elementos que forman esta escala de complementariedad.

Concluye Straw esta obra con un pequeño ensayo bibliográfico (pp. 261-266) sobre las diferentes obras relacionadas de alguna manera con San Gregorio o su doctrina, y que pueden ayudarnos a

profundizar más en este tema o en algún aspecto más concreto. Incluye finalmente en su obra un detallado índice (pp. 267-295) que sigue criterios alfabéticos en su ordenamiento.

Mary Luz Ivorra Folgado

ROUSEAU, Ph.: *PACHOMIUS. The Making of a Comunity in Fourth-Century Egypt.* ix y 217 pp. University of California Press. Berkeley y Los Angeles, California.1985. ISBN: 0-520-05048-7.

En 1985 vio la luz la obra de Philip Rousseau, «*PACHOMIUS. The Making of a Comunity in the Fourth-Century Egypt*», dentro de la colección «The Transformation of the Classical Heritage». Fue publicada por la Universidad de Berkeley (California), bajo la dirección de Peter Brown.

Basándose en una lectura cuidadosa de los textos disponibles sobre el tema (biografías, instrucciones y reglas), Rousseau se marca como objetivo realizar una de las más cuidadosas y detalladas biografías de este «gran maestro y director espiritual». Y ello sin olvidar hablar sobre el desarrollo del monasticismo y su posterior evolución.

Antes del inicio y desarrollo de su obra, el autor expone una breve anotación de figuras y mapas, a la que sigue una lista de abreviaturas que va a citar a lo largo de su obra.

En un breve prólogo (pp. XIII-XVI), Rousseau ofrece, en primer lugar, una valoración de la figura de Pacomio y los objetivos que plantea alcanzar con su obra para realizar, a continuación, una breve recensión de cada uno de los diez capítulos en que divide el libro.

Estos diez capítulos siguen un claro esquema temático. Mientras los dos primeros los considera de carácter introductorio, habla en ellos tanto del ámbito socio-cultural del Egipto del siglo IV d.C. como de las fuentes para el estudio de la figura de Pacomio. En el tercero expone la biografía del personaje que nos ocupa. El núcleo central del libro lo sitúa en los capítulos cuarto, quinto y sexto, donde trata y desarrolla su labor de carácter monástico. Los siguientes dos capítulos, séptimo y octavo, tratan de su concepción del asceticismo para concluir hablando de la continuidad de sus ideas, de sus sucesores tras su muerte, acaecida en el 348 d.C.

Concluye este apartado dando las gracias a cada uno de quienes, directa o indirectamente, han contribuido a la elaboración de su libro.

Ya en el primer capítulo, *The Egypt,* alaba las características de «la provincia más excitante del Imperio Romano», aconsejando a su vez el conocimiento profundo de aquel país para cualquier estudioso de este tema. Por ello, en esta línea de pensamiento, Rousseau ofrece una visión general del mundo de Pacomio.

En primer lugar habla de la evolución política y administrativa de Egipto durante los tres primeros siglos de nuestra era, tratando de hacer ver la situación de tolerancia religiosa que vive Alejandría y el resto de Egipto por aquel entonces. Después analiza en profundidad el mundo cultural, centrándose sobre todo en el ámbito literario-religioso del momento.

Concluye este capítulo abordando temas tales como la Iglesia alejandrina, el maniqueísmo, etc.

En el segundo capítulo, «*The Source*» (pp. 37-55), el autor ofrece las fuentes de que disponemos a la hora de abordar este estudio. En un primer momento acomete las fuentes biográficas de que disponemos, y de las que, según Rousseau, poco podemos sacar. Pasa después a describir las obras que más pueden aportar a los estudiosos del tema, los libros que recogen las instrucciones dirigidas a los monjes, las reglas monásticas, los dos catecismos coptos, etc.

Además de la poca fiabilidad que concede a las obras aludidas, expone otro poblema añadido para los estudiosos e investigadores, que en su opinión se relaciona con la diversidad lingüística de

las fuentes: copto, árabe, griego. Los textos publicados se hallan recogidos en diversas fuentes primitivas que Rousseau clasificará según el lugar que ocupan en la evolución genealógica de éstas, a las que analizará procurando tener presente y distinguiendo entre lo que es tradición y lo que es un evento.

Tras concluir este análisis de las fuentes, Rousseau valora, con brevedad, la figura de Pacomio e invita al lector a descubrir este personaje.

«Forming the comunity» (pp. 57-76), capítulo tercero, trata sobre la vida y la labor de Pacomio. Para ello se basa, sobre todo, en tres fuentes: «Vita Prima», «Vitae», y «Regulae». En un primer momento Rousseau va a referirse a la vida de Pacomio. Trata de su conversión, de cómo pasa de ser un soldado durante la guerra entre Licinio y Maximino Daya (312-3 d. C.) a convertirse al Cristianismo. Después comenta sus primeros años en Seneset, y su posterior evolución hacia una vida mucho más ascética, asociándose con Palamón y analizando su primera visión en Tabenesi.

Tras la muerte de Palamón, y junto a su hermano, siguió con su labor. Pronto ambos hermanos chocaron como consecuencia de otra visión que tuvo Pacomio sobre su «misión» monástica. Pero su hermano murió y éste siguió con su objetivo: la formación de un grupo de ascetas que viviesen en comunidad y del que Pacomio sería su «padre». Una revelación posterior le lleva a regular aspectos tan diversos como la comida, la vestimenta, el descanso, y cualquier otra cosa sobre las bases de la escritura.

Seguidamente pasa Rousseau a analizar algunos aspectos de la vida de Pacomio. Para ello revisa las diferentes interpretaciones que de estos hechos ofrecen las fuentes: las visiones, su papel de «padre», la fundación de Tabenesi y la relación con Palamón, la relación posterior con su hermano Juan, las ulteriores fundaciones, el carisma que tenía para imponer su autoridad, etc.

Concluye este capítulo con el análisis de la comunidad de Pacomio, y cómo va creciendo poco a poco la distinción entre ésta, ascética, y el resto de la sociedad, urbana y seglar.

El cuarto capítulo, *«The day´s routine»* (pp. 77-86), muestra al lector cómo estaba organizada y controlada la vida diaria de un monje de esta comunidad. Para ello se basa en dos fuentes: «Regulae» y «Historia Lausiaca» de Paladio. Rousseau, siguiendo un criterio cronológico, va describiendo cómo era un día cualquiera de un monje en una de estas comunidades, y a la vez va comentando aquellos hechos que considera de importancia. Concluye este breve capítulo con un análisis de los objetivos que tenía Pacomio al crear y regular estas comunidades.

En el quinto capítulo, *«Living under rule»* (pp. 87-104) nuevamente acomete cómo podía ser la vida de un monje en uno de estos monasterios, donde los máximos valores eran la paz y la concordia. Para ello escoge diversos fragmentos de fuentes como «Vita Prima», «Vita», «Regulae» (obra que recoge escritos como «Praecepta», «Praecepta et Instituta», «Praecepta atque Iudicia» y «Praecepta ac Leges»), etc... y que dan idea al lector de cómo se desarrollaba esa vida monacal, en la que era constante la interacción entre el orden y la libertad personal.

Mientras Rousseau en el capítulo quinto se centraba en el desarrollo de la vida diaria de cualquier miembro de la comunidad, en el capítulo sexto, *«Leadership and Responsability»* (pp. 105-118), el autor analiza quien controlaba ese programa ascético y las reglas. Para ello da cuenta, a través de las fuentes, de la figura de Pacomio, sus cualidades y características posibles como líder, como organizador de esa vida monástica. En esta vida, Pacomio delegaba en superiores o «praepositi», distintas funciones que Rousseau describe.

Concluye este capítulo indicando la estructura de autoridad, que se desprende de este análisis, a la que califica de compleja y a su vez de fluida.

Con el séptimo capítulo, *«The Ascetic Goal»* (pp. 119-148), Rousseau llega al clímax de su obra. Durante los anteriores capítulos han ido surgiendo temas tales como: la importancia de la escritura, tanto como fuente de ideas, como por su valor como tranquilizador y auto-control; el valor adscrito a la libertad individual; el consecuente deseo de impulsar al monje a un sentido de sus necesidades y habilidades; el conocimiento de la presencia de Dios en el contexto y foco del trabajo y las oraciones.

Todo ello le ayuda a definir más claramente el interior del asceticismo de Pacomio así como los límites visibles de su puesta en práctica.

En el capítulo octavo, *«Monastery and World»*, (pp. 149-173), Rousseau examina la forma en que el monasterio de Pacomio estaba relacionado con la sociedad que le rodeaba, es decir, los vínculos entre la villa o la ciudad y la Iglesia y sus líderes. Por ello escoge varios aspectos que puedan llevarle a profundizar con más detalle esta relación: la hospitalidad, el contexto económico, las relaciones sociales... Después describe un ejemplo que pueda ilustrar con detalle este tipo de relación: el caso de Nitentori y su obispo, Ario

Concluye este capítulo reconociendo cierta dependencia y complementariedad, tanto emocional como económica, entre el «mundo» y las «comunidades» de Pacomio

Con el noveno capítulo, *«Continuity»* (pp. 174-191), concluye su obra tratando de los sucesores de Pacomio después de su muerte. En un primer momento se centra en la figura de Teodoro, clasificado como «su discípulo favorito y quizá designado su «sucesor», analizándole a través de pequeños fragmentos de las diversas fuentes sobre la vida y obras de Pacomius. También estudia la figura de Horsiesio

Concluye su obra con una bibliografía (pp. 193-212) bastante extensa, en la que clasifica las obras siguiendo un orden temático (fuentes y trabajos secundarios) y alfabético. Posteriormente incluye un índice (pp. 213-217) alfabético de nombres y temas.

Mary Luz Ivorra Folgado

Cristianismo y aculturación en tiempos del Imperio Romano, **Antig. crist. (Murcia) VII, 1990**

PROF. JOHANNES A. STRAUB O LA FUERZA DE LA TRADICIÓN HISTÓRICA ALEMANA: FILOLOGÍA E IDEOLOGÍA

A. GONZÁLEZ BLANCO

Son ya tres los homenajes que sus antiguos alumnos, colaboradores y amigos han dedicado al Prof. Straub a lo largo de estos últimos quince años: el primero apareció en un volumen de los *Bonner Jahrbücher* en el año 1977 con ocasión de cumplir 65 años y le fue dedicado por colegas y amigos[1]; el segundo lo publicó la editorial Walter de Gruyter en 1982 con motivo de la jubilación[2] y el tercero fue publicado por Evangelos Chrysos y fue compuesto por discípulos y amigos no alemanes y apareció en 1989[3]. A pesar de nuestra voluntad no pudimos participar en este último y queremos suplir aquella ausencia con este recuerdo afectuoso en ocasión de cumplir el Prof. Straub sus ochenta años.

Cualquier comentario sobre su obra ha de partir de la memoria de sus publicaciones que, salvo error u omisión, son las siguientes:

1938 -1- «Kaiser und Heer in spätrömischer Zeit», *Geistige Arbeit Nr. 10 vom 20 Mai 1938, 7-8*; vuelto a publicar en *Regeneratio Imperii* (Véase más abajo nr. 48) 64-69.

1939 -2- «Romanus et Christianus... - Die gotische Landnahme im Spiegel der christlichen Geschichtsapologetik», *Geistige Arbeit Nr. 14 vom 20. Juli 1939, 7-9*; vuelto a publicar en *Regeneratio Imperii* (Nr. 48), 296-303.

1 *Bonner Festgabe Johannes Straub zum 65 Geburtstag am 18 Oktober 1977*, Rheinland-Verlag GMBH-Bonn in Kommission Rudolf Habelt Verlag GMBH-Bonn, 1977.

2 *Romanitas-Christianitas. Untersuchungen zur Geschichte und Literatur der römischen Kaiserzeit. Johannes Straub zum 70 Geburtstag am 18 October 1982 gewidmet.* Editado por G. Wirth con la colaboración de K. H. Schwarte y J. Heinrich, Berlin 1982

3 *Studien zur Geschichte der römischen Spätantike. Festgabe für Professor Johannes Straub.* Herausgegeben von Evangelos Chrysos. Redaktion: Athanasios A. Fourias. Pelasgos Verlag, Athen 1989.

-3- *Vom Herrscherideal in der Spätantike*, Stuttgart 1939; vuelto a publicar en Darmstadt en 1964.

1942 -4- «Konstantins christliches Sendungsbewusstsein», *Das Neue Bild der Antike*, editado por H. Berve, vol. II: *Rom*, Leipzig 1942, 374-394, vuelto a publicar en *Regeneratio Imperii* (Nr. 48), 70-88.

1943 -5- «Die Wirkung der Niederlage bei Adrianopel auf die Diskussion über das Germanenproblem in der spätrömischen Literatur», *Philologus* 95 (N. F. 49), 1943, 255-286; vuelto a publicar en *Regeneratio Imperii* (Nr. 48), 195-219.

1950 -6- «Christliche Geschichtsapologetik in der Krisis des römischen Reiches», *Historia* 1, 1950, 52-81; vuelto a publicar en *Unser Geschichtsbild - Wege zu einer universalen Geschichtsbetrachtung,* editado por K. Rüdinger, Munich 1954, 41-71; vuelto a publicar en *Prinzipat und Freiheit*, editado por R. Klein en la serie *Wege der Forschung* 135, Darmstadt 1969, 517-555, y recogido finalmente en *Regeneratio Imperii* (Nr. 48), 240-270.

-7- Recensión de W. Seston, *Dioclétien et la Tétrarchie 1. Guerres et Réformes (284-300), Paris 1946, Historia* 1, 1950, 487-499.

1952 -8- *Studien zur Historia Augusta*, en la serie *Dissertationes Bernenses* 1, 4, Berna 1952.

-9- «Parens Principum -Stilichos Reichspolitik und das Testament des Kaisers Theodosius», *La Nouvelle Clio* 4, 1952, 94-115; vuelto a publicar en *Regeneratio Imperii* (Nr. 48), 220-239.

-10- Recensión de *W. Hartke, Römische Kinderkaiser. Eine Strukturanalyse römischen Denkens und Daseins, Berlin 1951, Gnomon* 24, 1952, 23-32.

1953 -11- Recensión de *F. Bömer, Rom und Troia. Untersuchungen zur Frühgeschichte Roms, Baden-Baden 1951, Gymnasium* 60, 1953, 185-186.

-12- Recensión de *F. Altheim, Attila und die Hunnen, Baden-Baden 1951, Gymnasium* 60, 1953, 282.

1954 -13- «Augustins Sorge um die regeneratio imperii - Das Imperium als civitas terrena», *Hist. Jahrb.* 73, 1954, 36-60; vuelto a publicar en *Unser Geschichtsbild-Wege zu einer universalen Geschichtsbetrachtung,* editado por K. Rüdinger, Munich 1954, 73-97; vuelto a publicar en *Das frühe Christentum im römischen Staat,* editado por R. Klein, en la serie *Wege der Forschung* 267, Darmstadt 1971, 244-274; finalmente recogido en *Regeneratio Imperii*(Nr. 48), 271-295; publicado en griego en Atenas en 1962.

-14- «Caligula», *RAC* II, 1954, 827-837.

-15- «Caracalla», *RAC* II, 1954, 893-901.

1955 -16- «. Bemerkungen zu einem Papyrus (P. Lond. 878) aus der Zeit des Licinius», *Hist. Jahrb.* 74, 1955, 653-661; vuelto a publicar en *Regeneratio Imperii* (Nr. 48), 89-99.

-17- «Konstantins Verzicht auf den Gang zum Kapitol», *Historia* 4, 1955, 297-313; vuelto a publicar en *Regeneratio Imperii* (Nr. 48), 100-118.

1956 -18- «Alba=Elbe oder Alb?», *Bonner Jahrb.* 155-156, 1955-1956, 136-155; vuelto a publicar en *Regeneratio Imperii* (Nr. 48), 418-442.

-19- Recensión de *R. Honig, Beiträge zur Entwicklung des Kirchenrechts, Göttingen 1954,, Zeitschrift für Kirchengeschichte* 64,, 1955-56, 172-173.

-20- «Die geschichtliche Stunde des hl. Augustinus. Heilsgeschehen und Weltgeschichte in dem 'Gottesstaate'», *Estudios sobre la Ciudad de Dios. Número extraordinario de homenaje a San Agustín en el XVI centenario de su nacimiento 354. 13 noviembre 1954* tomo I, Madrid 1956, 571-587; reeditado en *Regeneratio Imperii*, Band 2, Darmstadt 1986, 80-93.

-21- Recensión de *S. Mazzarino, Aspetti sociali del quarto secolo. Ricerche di storia tardo-romana, Roma 1951, Erasmus* 9, 1956, 609-611.

1957 -22- «Kaiser Konstantin als επισκοπος των εκτος», *Studia Patristica 1, Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur* 63, Berlin 1957, 678-695; vuelto a publicar en *Regeneratio Imperii* (Nr. 48), 119-133; recogido de nuevo en *Die Kirche angesichts der Konstantinischen Wende* editado por G. Ruhbach, en la serie *Wege der Forschung* 306, Darmstadt 1976, 187-205.

-23- «Commodus», *RAC* III, 1957, 252-266.

1962 -24- «Die Himmelfahrt des Julianus Apostata», *Gymnasium* 69, 1962, 310-326; vuelto a publicar en *Regeneratio Imperii* (Nr. 48) 159-177.

1963 -25- *Heidnische Geschichtsapologetik in der christlichen Spätantike. Untersuchungen über Zeit und Tendenz der Historia Augusta*, Colección *Antiquitas* 4, 1, Bonn 1963.

-26- «Griechische Hegemonie und Römisches Imperium», en *Bekenntnis zu Europa*, editado por F. Burgbacher, colección Herder-Bücherei 158, Freiburg 1963, 3-19; reeditado en *Regeneratio Imperii* (Nr. 48) 1-18.

-27- «Le leggi di Severo Alessandro in materia di usura (AS 26, 3)», *Atti del Colloquio Patavino sulla Historia Augusta. Pubblicazioni dell'Istituto di Storia antica dell'Univ. degli Studi di Padova* 4, Roma 1963, 5-20; reeditado en alemán en *Regeneratio Imperii* (Nr. 48) 304-313.

-28- «Il precetto aureo (AS 51, 7s)», *Atti del Colloquio Patavino sulla Historia Augusta. Pubblicazioni dell'Istituto di Storia antica dell'Univ. degli Studi di Padova* 4, Roma 1963, 21-28; reeditado en alemán en *Regeneratio Imperii* (Nr. 48) 314-321.

1964 -29- «Imperium et Libertas -Eine Tacitus-Reminiszenz im politischen Programm Disraeli's», *Spiegel der Geschichte. Festgabe für Max Braubach zum 10. April 1964*, editado por K. Repgen y St. Skalweit, Münster, 1964, 52-68; vuelto a publicar en *Politik und literarische Kunst im Werk des Tacitus*, editado por G. Radke y publicado en *Der Altsprachliche Unterricht*, Anejo (Beiheft) 1 a la Serie (Reihe) 14, Stuttgart 1971, 9-22; vuelto a publicar en *Regeneratio Imperii* (Nr. 48) 19-35.

-30- «Marnas», *Bonner Historia Augusta Colloquium 1963, Antiquitas 4, 1, 2*, Bonn 1964, 165-170; reeditado en *Regeneratio Imperii* (Nr. 48), 322-326.

-31- «Die ultima verba des Septimius Severus», *BHAC 1963, Antiquitas 4, 1, 2*, Bonn 1964,, 171-172; reeditado en *Regeneratio Imperii* (Nr. 48), 327-328.

-32- «Zur Ordination von Bischöfen und Beamten in der christlichen Spätantike (Ein Reformvorschlag der Historia Augusta?)», *Mullus. Festschrift Theodor Klauser. Jahrbuch für Antike und Christentum. Ergänzungsband* 1, Münster 1964, 336-345; reeditado en *Regeneratio Imperii* (Nr. 48) 369-382.

-33- «Pescennius Niger und die 'Luftsteuer'», *Studien zur Papyrologie und antiken Wirtschaftsgeschichte -Friedrich Oertel zum achtzigsten Geburgstag gewidmet*,

Bonn 1964, 175-182; reeditado en *Regeneratio Imperii* (Nr. 48), 410-417.

1965 -34- «Historia Augusta», *Lexikon der Alten Welt*, Zürich-Stuttgart, 1965, 1310-1311.

1966 -35- «Senaculum, id est mulierum senatus», *BHAC 1964-1965, Antiquitas 4, 1, 3*, Bonn 1966, 221-240; reeditado en *Regeneratio Imperii* (Nr. 48), 329-349.

-36- «Eugenius», *RAC* VI, 1966, 860-877.

1967 -37- «Constantine as κοινὸς επίσκοπος. Tradition and Innovation in the Representation of the First Christian Emperor's Majesty», *Dumbarton Oaks Papers* 21, 1967, 37-55; reeditado en *Regeneratio Imperii* (Nr. 48), 134-158.

1968 -38- «Calpurnia univiria», *BHAC 1966-1967. Antiquitas 4, 1, 4*, Bonn 1968, 101-118; reeditado en *Regeneratio Imperii* (Nr. 48), 350-368.

-39- «Barthold Georg Niebuhr (1776-1831)», *150 Jahre Rheinische Friedrich-Wilhelms-Universität zu Bonn 1818-1968. Bonner Gelehrte. Beiträge zur Geschichte der Wissenschaften in Bonn: Geschichtswissenschaften*, Bonn 1968, 49-78; reeditado en *Regeneratio Imperii*, Band 2, Darmstadt 1986, 283-312.

1970 -40- «Dignatio Caesaris», *Legio VII Gemina*, Leon 1970, 156-179; reeditado en *Regeneratio Imperii* (Nr. 48), 36-63.

-41- «Divus Alexander-Divus Christus», *Kyriakon. Festschrift Johannes Quasten*, editado por P. Granfield y J. A. Jungmann, Münster i. W. 1970, vol. I, 461-473; reeditado en *Regeneratio Imperii* (Nr. 48), 178-194.

-42- «Severus Alexander und die Mathematici», *BHAC 1968- 1969. Antiquitas 4, 1, 7*, Bonn 1970, 247-272, reeditado en *Regeneratio Imperii* (Nr. 48) 383-409.

-43- «Die Verurteilung der Drei Kapitel durch Vigilius (Vigilii epistula II ad Eutychium)», *Kleronomia* 2, [Thessaloniki]1970, 347-375; reeditado en *Regeneratio Imperii*, Band 2, Darmstadt 1986, 223-251.

-44- Recensión de *R. Syme, Ammianus and the Historia Augusta, Oxford 1968, Hist. Zeitschrift* 211, 1970, 660-662.

1971 -45- *Concilium universale Constantinopolitanum sub Iustiniano habitum, Acta Conciliorum Oecumenicorum*, IV, 1, Berlin 1971.

1972 -46- «Cassius Dio und die Historia Augusta», *Bonner Historia Augusta Colloquium 1970. Antiquitas 4, 1, 10*, Bonn 1972, 271-185; reeditado en *Regeneratio Imperii*, Band 2, Darmstadt 1986, 119-133.

-47- «Iuppiter Consul», *Chiron* 2, 1972, 545-562, reeditado en *Bonner Historia Augusta Colloquium 1971. Antiquitas 4, 11*, Bonn 1974, 165-184; reeditado en *Regeneratio Imperii*, Band 2, Darmstadt 1986, 155-174.

-48- *Regeneratio Imperii. Aufsätze über Roms Kaisertum und Reich im Spiegel der heidnischen und christlichen Publizistik*, Darmstadt 1972, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 496 pp.

1973 -49- «Caesar's Gerechter Krieg in Gallien», *Kronberg-Gymnasium Aschaffenburg/ Main gegr. 1620 -Jahresbericht über das Schuljahr 1972/73 mit der Wissenschaftlichen Beilage*, 1-10; reeditado en *Regeneratio Imperii*, Band 2, Darmstadt 1986, 1-16.

1974 -50- «Aurelian und die Axumiten», *Atti del IV Congr. Int. di St. Etiopici, Roma. Acc. Naz. dei Lincei, 10-15 aprile 1972*, vol. I, Roma 1974, 55-73; reeditado en *Bonner Historia-Augusta-Colloquium 1972-1974. Antiquitas 4, 1, 12*, Bonn 1976, 269-289; reeditado en *Regeneratio Imperii*, Band 2, Darmstadt 1986, 175-195.

1975 -51- «Juristische Notizen in der Historia Augusta», *Actes de la XIIe conférence internationale d'études classiques'Eirene', Cluj-Napoca 2-7 octobre 1972*, Amsterdam 1975, 383-401; reeditado *Bonner Historia- Augusta- Colloquium 1975/76. Antiquitas 4, 1, 13*; y vuelto a recoger en *Regeneratio Imperii*, Band 2, Darmstadt 1986, 175-195.

1976 -52- «Imperium - Pax - Libertas (Rom und die Freiheit der Barbaren)», *Wissenschaftliche Beilage zum Jahresbericht 1975/1976 des Kronberg-Gymnasiums Aschaffenburg*, 1-8; reeditado en *Atti del Convegno internazionale Renania Romana, Acc. Naz. dei Lincei, 14-16 aprile 1975*, Roma 1976, 63-71; reeditado en *Gymnasium* 84, 1977, 136-148; y vuelto a reproducir en *Regeneratio Imperii*, Band 2, Darmstadt 1986, 26-38.

-53- «Vorwort zu: Historia Augusta. Römische Herrschergestalten 1 (Hadrianus-Alexander Severus), introducido y traducido por E. Hohl, reelaborado y anotado por E. Merten y A. Rösger, Zürich-München 1976, V-XLVII; reeditado en *Regeneratio Imperii*, Band 2, Darmstadt 1986, 94-118.

1977 -54- «Gibbons Konstantin-Bild», *Gibbon et Rome à la lumière de l'historiographie moderne*, editado por P. Ducrey. en colaboración con F. Burkhalter y R. Overmeer. Université de Lausanne, Publications de la Faculté des Lettres 22, Genf 1977, 159-189; reeditado en *Regeneratio Imperii*, Band 2, Darmstadt 1986, 252-282.

1978 -55- «Reichsbewusstsein und Nationalgefühl in den römischen Provinzen. Spanien und das Imperium Romanum in der Sicht des Florus», *Jahrbuch des römisch-germanischen Zentralmuseums Mainz*, 25, 1978, 173-195; reeditado en *Regeneratio Imperii*, Band 2, Darmstadt 1986, 39-62.

1978 -56- «Réflexions sur religion et politique aux temps du Bas-Empire», *Antiquitas, Reihe 1: Abhandlungen zur Alten Geschichte*, vol. 29, Bonn 1978, 127-131; reeditado en *Regeneratio Imperii*, Band 2, Darmstadt 1986, 75-79.

1979 -57- «Des christlichen Kaisers 'secunda maiestas'. Tertullian und die Konstantinische Wende», *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 90, H. 2/3 [1979] 147-157; reeditado en *Regeneratio Imperii*, Band 2, Darmstadt 1986, 63-74.

1980 -58- «Liberator haud dubie Germaniae. Zeitkritik im Urteil des Tacitus über Arminius», *Festschrift für Hartmut Erbse zum 65 Geburtstag*, editado por J. Latacz y otros, *Würzburger Jahrbücher für die Altertumswissenschaft* N. F. VI a 1980, 223-231; reeditado en *Regeneratio Imperii*, Band 2, Darmstadt 1986, 17-25.

1980 -59- «Scurra barbarus. Zum Bericht der 'Historia Augusta' über das Ende des Severus Alexander», *Historia-Augusta-Colloquium 1977/78, Antiquitas, 4, 1, 14*, Bonn, Habelt 1980, 233-253; reeditado en *Regeneratio Imperii*, Band 2, Darmstadt 1986, 134-154.

1983 -60- «Convertirea lui Constantin cel mare in lumina apologeticu lui Tertulian», *Studii Teologice* 7-8, Bucarest, 1983, 596-600.

1983 -61- «Die geschichtliche Stunde des heiligen Augustinus», *Spätantike und frühes Christentum. Ausstellung im Liebighaus; Museum alter Plastik Frankfurt am Main. 16 Dezember 1983 bis 11 März 1984. Katalog*, editado por Beck H. y Bol P. C.: Frankfurt Liebighaus 1983, 75-81. Es un resumen del trabajo del mismo título publicado en 1956 en Madrid y recogido en *Regeneratio Imperii*, 2, Darmstadt 1986, 80-93.

1984 -62- «Il problema del caracttere letterario della Storia Augusta», *Annali della Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università di Macerata* 17, 1984, 12-36.

1984 -63- *Acta Conciliorum Oecumenicorum IV 3, 1, 3: Index Generalis tomorum I-IV*, Berlin 1974, 1982/1984. Volúmenes elaborados por Schieffer y editados por J. Straub.

1985 -64- «Die Sassaniden als 'aemuli imperii' im Urteil des Ammianus Marcellinus», *From Late Antiquity to the Early Byzantium. Proceedings of the Byzantinological Symposium in the 16th International` Eirene' Conference*, Prag 1985, Academia, 37-40; reeditado en *Regeneratio Imperii*, Band 2, Darmstadt 1986, 218-222.

1985 -65- *Historia Augusta. Römische Herrschergestalten, Band 2: von Maximinus Thrax bis Carinus.* Traducida por E. Hohl, revisada y anotada por E. Merten, A. Rösger y N. Ziegler, con prólogo de J. Straub, Zürich y Munich 1985.

1986 -66- *Regeneratio Imperii. Aufsätze über Roms Kaisertum und Reich im Spiegel der heidnischen und christlichen Publizistik*, Band 2, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 320 pp., 1986

1986 -67- «Germania Provincia. Reichsidee und Vertragspolitik im Urteil des Symmachus und der Historia Augusta», *Colloque Genevois sur Symmaque*, editado por G. Paschoud, Paris 1986, 209-230.

Añadamos su labor editorial al frente de varias de las series que publica la editorial R. Habelt en Bonn:

— Antiquitas, Reihe 1 (Abhandlungen zur Alten Geschichte, fundada por A. Alföldi y editada ya desde el principio en colaboración con J. Straub, quien sigue en la actualidad al frente de la serie, ahora en colaboración con G. Alföldy), son ya 40 volúmenes que se vienen publicando en Bonn desde 1955 hasta nuestros días.

— Antiquitas, Reihe 3 (Abhandlungen zur Vor- und Frühgeschichte, zur Klass. u. Provinzial-Römischen Archäologie u. zur Gesch. d. Altertums, fundada por A. Alföldi y editada ya desde el volumen 5 en 1969 también bajo la dirección de J. Straub entre otros). Son otros 26 volúmenes en los que J, Straub ha colaborado con mayor o menor aportación según los temas. Su atención a esta serie también publicada en Bonn data del año 1969 hasta nuestros días Antiquitas, Reihe 4 (Beiträge zur Historia-Augusta-Forschung, editada ya desde el primer volumen por A. Alföldi y J. Straub, quien sigue an la actualidad al frente de la serie ahora en colaboración con A. Chastagnol), vols. 1ss, Bonn 1963ss. Bien se puede decir que esta es la obra magna de J. Straub. Toda la serie de coloquios sobre la Historia Augusta, aparecidos en los más de veinte volúmenes de esta serie, organizados, mantenidos y publicados por el maestro constituyen una biblioteca de investigación sobre un tema monográfico que domina toda la reconstrucción que se haga de los siglos de la Antigüedad Tardía.

— Antiquitas, Reihe 4, 2 (Bibliographien, editada por J. Straub y G. Wirth), vols 1-4, Bonn 1985-1987. Lo que aquí se publica es el esfuerzo bibliográfico que se llevó a cabo en el seminario de Historia Antigua de la Universidad de Bonn, organizado todo el por J. Straub y animado hasta su definitiva aparición, por el mismo.

— Habelts Dissertationsdrucke, Reihe Alte Geschichte, editada por H. Schmitt, J. Straub y G. Wirth, vols 1 ss, Bonn 1963 ss.

Si a sus trabajos sumamos el esfuerzo realizado en la dirección de más de treinta tesis doctorales, la mayoría de las cuales versaron sobre una temática afín a la línea de trabajo del Prof. Straub, podremos aproximarnos a la aportación del maestro al conocimiento de la Antigüedad Tardía.

Heredero de la tradición filológica de los creadores de la ciencia de la Antigüedad, el Prof. J. Straub ha seguido con genial fidelidad aquella línea de investigación; ha centrado sus esfuerzos en el estudio de la Historia Augusta; la ha leído meticulosamente y la ha comentado con todos los documentos a su alcance, llegando a ser en tal empresa un exquisito conocedor de toda la historia de los siglos II-V.

Porque el Prof. Straub es sobre todo un *Historiador*, su respeto a los documentos; su capacidad de admiración por la alteridad del mundo que reflejan; su sintonía lo mismo con el Imperio Romano que con los líderes de la resistencia antirromana sean emperadores persas o caudillos bárbaros; su agudeza para captar los problemas contextuales de los textos le han constituído siempre un interlocutor sin rival entre los colegas más cualificados de todo el mundo. Su gran humanidad le ha constituido en un organizador inigualable de empresas científicas como han sido muy especialmente los coloquios de Bonn, a los que todo participante llevaba su trabajo escrito y donde las tomas de posición se han debatido siempre en mesa redonda entre entendidos y sin cortapisas ni limitación alguna ideológica.

Hombre tradicional por temperamento y por talento, ha sabido unir al respeto por los maestros que le precedieron y cuya obra conoce como pocos, un profundo respeto y una profunda *pietas*, en el sentido más clásico del término. Y constituyendo así uno de los más eximios ejemplos vivientes de la vieja ciencia germana, cuya autoridad encarna y cuya continuidad asegura.

Ha sido y es maestro por su ciencia y educador por su humanidad. Lo saben cuantos han tenido algún contacto con él y de ello puedo dar testimonio de manera muy especial. Podría extenderme en reflexiones sobre su obra, pero entiendo que gracias a la edición de Darmstadt los interesados tienen fácil acceso a ella y juzgo más positivo dar a conocer al mundo hispano-parlante una muestra de su buen hacer, en el trabajo que dedicó al tema de Hispania y el Imperio Romano y que apareció en el *Jahrbuch des römisch-germanischen Zentralmuseums Mainz* 25, 1978, 173-195 y que reproduzco a continuación.

Cristianismo y aculturación en tiempos del Imperio Romano, **Antig. crist. (Murcia) VII, 1990**

«CONCIENCIA DE IMPERIO Y SENTIMIENTO NACIONAL EN LAS PROVINCIAS ROMANAS. HISPANIA Y EL IMPERIO ROMANO EN LA CONCEPCION DE FLORO»

J. A. STRAUB

Los esfuerzos «patrióticos» y eruditos, a los que debemos y agradecemos la fundación del Museo Central Romano-Germánico, han sido actualizados por Kurt Böhner en su profunda valoración de un acontecimiento como éste, verdaderamente ejemplar. Tales impulsos tenían que servir, como ya entonces alguien dijo «al despertar del sentido histórico»[1] y sólo podrían estar a la altura de su misión patriótica si mantenían en su ideario, incluso cuando se trataba de agrupaciones para el estudio de la antigüedad y de la historia alemana, el reconocer y valorar adecuadamente junto a las líneas de desarrollo nacionales también los procesos de alcance universal[2]. Esa fue la lección que nos legaron los contemporáneos de Ranke, quienes entendieron la cultura, en aquellos tiempos verdaderamente viva, no como obra y misión de un único pueblo, sino de una comunidad de pueblos estrechamente unidos entre sí por el destino y la participación en las mismas concepciones espirituales[3]. Y aunque más tarde ellos dedicaron un interés especial al estudio de la multiplicidad y diversidad de tal comunidad de pueblos, conservaron siempre ante sus ojos la unidad alcanzada en el transcurso de los siglos y la valoraron como un legado a conservar en la «joven Europa». Y en esta perspectiva quienes ven

* Este artículo es una redacción ampliada de la conferencia tenida el día 21 de octubre de 1977 con ocasión de la reapertura de la sección romana en el Museo Central Romano-Germánico de Maguncia.

1 HEIMPEL, H.: «Geschichtsverein einst und jetzt», en *Geschichtswissenschaft und Vereinswesen im 19. Jahrhundert. Beiträge zur Geschichte historischer Forschung in Deutschland. Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte* 1, 1972, 61.

2 Véase BRAUBACH, M.: «Landesgechichtliche Bestrebungen und historische Vereine im Rheinland. Uberblick über ihre Entstehung und Entwicklung», *Veröffentlichungen des Historischen Vereins für den Niederrhein* 17, 1954.

3 Véase MEINECKE, F.: Weltbürgertum und Nationalstaat, (7. ed)., 1928.

con desagrado determinadas manifestaciones de un cierto «nacionalismo pagano»[4] —como por ejemplo ocurre en algunas contraposiciones que se hacen entre germanismo y romanismo— no pueden menos que recordar que fue en 1829 cuando en Roma se creó el *Istituto Internacionale di Corrispondenza Archeologica* por obra de los amigos de la antigüedad germánica, y que en 1841 en la prusiana Bonn se fundó la *Asociación de los amigos de la Antigüedad en Renania*, a la cual podían pertenecer miembros de todas las tierras situadas al norte de los Alpes («desde San Gotardo hasta el mar») —a la que también perteneció Napoleón III, el mismo amigo de la Antigüedad que, siguiendo el ejemplo de Maguncia, creó en Saint-Germain-en-Laye el *Musée Gallo-Romain (Musée des Antiquités Nationales)*, sirviéndose para ello de los consejos y de la ayuda de Lindenschmitt.

Mientras que Bandel tenía que instar para la erección del monumento a Hermann, Napoleón III levantaba una estatua de siete metros de altura a Vercingetorix en Alise-Sainte-Reine; el mismo con su propio dinero financiaba las excavaciones de Alesia (desde 1861) para ir tras las huellas de la última fortaleza del héroe de la libertad gala —y con ello, no de otro modo a como lo harían sus amigos alemanes, trabajar y apostar por el interés científico de la «historia patria», sin cerrarse a la llamada que Víctor Hugo hacía a la formación de «Los Estados Unidos de Europa».

Como era de suponer, la rivalidad de las ambiciones políticas surgida en los años subsiguientes como consecuencia de las guerras germano-francesas se hizo patente en los estudios y valoraciones de las relaciones galo-romanas y germano-romanas. Se me ocurre en este momento, dada la enorme importancia que entre las funciones confiadas a este Museo tiene la historia de la investigación, la importante observación de que la ocupación viva tanto a una parte como a otra del Rhin en el estudio de la reacción nacional, coyunturalmente surgida ante la reivindicación del dominio romano, ha hecho revivir el interés por la investigación de la historia del Imperio Romano y de la significación decisiva que en adelante le ha sido confiado a tal tarea. Incluso quien aquí nos quiera hacer recordar a Tillemont tiene que reconocer que la simpatía hacia la república romana reinante ya antes de la revolución francesa, tras el fracaso del cesarismo napoleónico dominó, no sólo en Alemania, en los tiempos de la definición y de la realización del nacionalismo estatal; la *Römische Geschichte* de Niebuhr fue traducida al inglés y al francés; su influencia la atestigua por ejemplo Michelet. Pero cuando Camille Jullian, el historiador que con tanto acierto se ocupó de la *Histoire de la Gaule*, creyó que debía tratar del patriotismo galo y expuso que era extremadamente cuestionable si la destrucción de la cultura propia y excelsa de los galos por los romanos había sido un bien para el imperio o incluso si había sido un bien para la humanidad, en la discusión tuvo que esforzarse para fundamentar científicamente su tesis y con ello dio a sus propios paisanos un decisivo impulso hacia la investigación de la historia de los emperadores y del Imperio Romano que tan importante y decisiva había de ser en el futuro[5]. Y cuando en nuestros días J. J. Hatt puntualiza su exposición sobre *La Gaule romaine* con el subtítulo *Colonisatión ou colonialisme*[6], se introduce conscientemente en la discusión planteada por Jullian, para, de nuevo bajo un planteamiento «actual»,

---

4 TIMPE, D.: «Neue Gedanken zur Arminius-Geschichte», *Lippische Mitteilungen aus Geschichte und Landeskunde* 42, 1973, 5ss - Id., «Arminius-Studien», *Bibl. Klass. Altertumswissenschaft*, N. F., 2. R., 34, 1970.

5 JULLIAN, C.: Histoire de la Gaule 1-6 (1908-1920). Véase GRAUS, F.: *Lebendige Vergangenheit*, 1975, 254 ss; 258.

6 HATT, J. J.: *Histoire de la Gaule romaine*, (3. ed.), 1970, con su «Conclusion générale. Colonialisme, colonisation, assimilation» pp. 391 ss.

asentir al juicio, según el cual, en el tantas veces evocado en nuestros tiempos «procès d'assimilation et de résistance»[7], ya las generaciones que siguieron a Vercingetorix en la Galia se habían acomodado y se habían hecho conscientes de la conciencia imperial impuesta por la aculturación: «La Gaule, qui a perdu son indépendance à la suite de la conquête de César, a cependant gagné, grâce aux conditions particulières de cette conquête... plus de liberté et d'autonomie dans la vie municipale» etc.[8]. Con ello se daba respuesta a la cuestión planteada en hipótesis por Jullian, y daba la respuesta que por una parte había sido confiada a la conciencia histórica de las naciones románicas ya desde entonces y por otra parte luego se había hecho creíble con la ayuda de una crítica histórica renovadamente emprendida: «Gallia capta bonum victorem cepit», había establecido también Jérome Carcopino - atendiendo a la aportación que la Gallia romana había traído al desarrollo de la cultura romana[9].

Y mientras el historiador moderno alaba a los provinciales de aquella época por «l'attachement de chacun d'eux à leur cité personelle avec l'amour de Roma, la nation commune», son para él actuales las *laudes Romae*, con las que todavía en los días de las invasiones germánicas, un Rutilio Namaciano o un Sidonio Apollinar —como senadores galos— se reconocían como miembros de una nación común; su testimonio le ofrece la garantía ante una llamada llena de esperanza al «ésprit européen», que también el español Ortega y Gasset había de evocar[10].

Edward Gibbon ya antes de la revolución francesa había esbozado el —se puede confiadamente llamar: utópico— cuadro «of the union and internal prosperity»[11], que en la época de los Antoninos se había dado entre los pueblos unidos en el Imperio Romano. «A nation of Romans was built», de todos modos: «by the loss of national freedom and military spirit». A partir de ahí pudo él seguir el proceso —que duró más de 1.300 años— de la decadencia y ruina, que fue ocasionado por esa pérdida de la libertad - y que, sin embargo, a través de aquellos «fierce giants of the North, the rude ancestors of the most polished nations of modern Europe»[12] había de preparar el camino hacia un nuevo orden, que para él —de nuevo en una concepción también utópica, como pronto se pudo ver— se verificaría en Europa como «one great republic». Para el historiador muy imbuido de las concepciones de la Ilustración, «the happiness of our time» podía considerarse como un estadio ya alcanzado dentro de un proceso de progreso sin fin: «The division of Europe into a number of independent states, connected, however, with each other, by the general resemblance of religion, language and manners, is productive of the most beneficial consequences to the liberty of mankind»[13].

En los trabajos de los historiadores alemanes sobre historia romana, tras de la experiencia del «cesarismo» napoleónico y su superación, el interés estaba volcado hacia la época republicana. Niebuhr, siguiendo los pasos de Montesquieu y de Burke, en razón del papel que en aquellos tiempos estaba jugando Prusia, había seguido el camino de Roma que debía conducir a

7 Véase PIPPIDI, D. M. (ed.): *Assimilation et résistence à la culture Gréco-Romaine dans le monde ancien. Travaux du VIe Congrès International d'Etudes Classiques. Madrid 1974*, 1976.

8 HATT, *op. cit.* (véase nota 6), p. 75.

9 Carcopino, J.: *Les étapes de l'imperialisme Romain* 1961, 256. Véase Hor. *epist.* 2, 1, 156: «Graecia capta ferum victorem cepit». Véase también el «Prefacio» de CARCOPINO a la *Histoire de la Gaule* de J. J. Hatt, *op. cit.* (en nota 6).

10 ORTEGA Y GASSET, J.: *Ueber das Römische Imperium*, en *Gesammelte Werke* 4, 1978, 388 ss.

11 GIBBON, E.: *Decline and Fall of the Roman Empire* 1, 1977, 18.

12 GIBBON: *op. cit.* (en nota 11) p. 58.

13 GIBBON: *op. cit.* (en nota 11) p. 81.

la formación de la «nación» italiana. Fue Mommsen el primero que treinta años después de terminado el tercer volumen de su *Römische Geschichte*, en el año 1885, dedicó la mayor valoración hasta entonces concedida al Imperio de los Césares en la historia de sus provincias, valoración a la que le había impulsado el resultado de una obra solo a medias conscientemente pretendida, pero sobre todo se le había mostrado a lo largo de la investigación exigida para la creación de su trascendental obra. «Pues grandes ideas y grandes realizaciones también se llevaron a cabo durante esta época (del Imperio Romano)...; y si un ángel del Señor quisiera hacer el balance de si el territorio administrado por Severo Antonino fue gobernado con mayor inteligencia y con mayor humanidad entonces u hoy, si la cultura y la felicidad de los pueblos a partir de entonces han mejorado o han empeorado, es muy dudoso que el resultado fuera favorable a la actualidad»[14]. Y puesto que en la introducción se recuerda el nombre de Gibbon y sólo éste, es suficientemente clara, hasta llegar a una cita casi textual, la coincidencia en la valoración común referente a lo «espléndido de aquellos siglos» ya indicada, así como por otra parte el rechazo consciente a la actualización muy relacionada con el tratamiento del problema de la decadencia. Mommsen quiere informar «cómo todo aquello pasó» y presenta los testimonios de una tradición a la que él mismo ha abierto el camino decisivo o al menos ha servido de mediador —y cuya significación, tengo que repetirlo, este Museo desde su fundación está anunciando de manera decisiva—.

«Roma... ha cultivado la paz y la prosperidad para muchas naciones unidas de una manera más duradera y más plena que lo que poder otro alguno consiguiera jamás», afirmó Mommsen. No necesito recordar expresamente que aquí de modo consciente está aludiendo a las máximas y cosmovisiones (de *Pax* y *Salus publica*) en las que se apoyaba la justificación de la exigencia romana de dominio, que era concebido como una mision universal de paz; tampoco sentía dificultades en hablar de «naciones», puesto que según el modo de hablar romano no sólo se identifican con los «estados» y con pueblos libres, sino que también se encontraban dentro de los pueblos integrados en el Imperio.

Cierto que Mommsen tenía ante los ojos, en primer lugar sólo a aquellas naciones que habían sido sometidas por Roma y a las que les había sido arrebatado su soberano derecho de autodeterminación, pero que manifiestamente, gracias a su integración en la *patria communis* pretendidamente creada por el orden de paz romano, no necesitaban abjurar de la conciencia de una pertenencia a un grupo «nacional»: ya que la paz mundial representaba un bien más elevado que la libertad pluralística de estados nacionales independientes, pero también incesantemente rivales entre si[15], Roma, al imponer la renuncia a esta libertad cuestionable, creó la posibilidad de adquirir el derecho de ciudadanía y, con él, de la libertad reservada solamente a los ciudadanos romanos. Aunque este derecho de ciudadanía sólo se concedía a personas individuales, su expansión por las provincias debía hacer que las comunidades de compatriotas de los ciudadanos se sintieran «como individualidades, como unidades locales, como 'naciones', si es que

---

14 Th. MOMMSEN: *Römische Geschichte* vol. 5 (6. ed.) 1909, pp. 4s («Introducción»).

15 Cfr. STRAUB, J.: «Imperium et Libertas. Eine Tacitus-Reminiszenz im politischen Programm Disraelis», *Spiegel der Geschichte. Für Max Braubach zum 10 April 1964* (ed. K. REPGEN y S. SKALWEIT), 1964, 52ss; reproducido en STRAUB, J.: *Regeneratio Imperii. Aufsätze über Roms Kaisertum und Reich im Spiegel der heidnischen und christlichen Publizistik*, 1972, 19ss; 24. Id., «Imperium - Pax - Libertas. Rom und die Freiheit der Barbaren», *Wiss. Beilage zum Jahresber. 1975/76 des Kronberg-Gymnasiums Aschaffenburg* (véase *Renania Romana. Atti dei convegni Lincei* 23 [Roma 1976] 63ss.; *Gymnasium* 24 [1977] 136ss), recogido en *Regeneratio Imperii* vol. 2, Darmstadt 1986, 26-38.

queremos emplear aquí tal designación»[16]. «La unificación de tales naciones constituye ahora el Imperio Romano» creyó también Rostovtzeff que se podía afirmar ya que él identificaba provincias con naciones y «en la conocida serie de monedas de Adriano, la serie de las provincias» veía expresada la confirmación del hecho. Aunque Roma, en la formulación de los principios de derecho formal con los que se administraba el Imperio nunca haya estado dispuesta a una tan amplia concesión, la observaciones de Rostovtzeff aluden a un hecho realmente significativo. En esta serie de monedas, como ya anotó P. L. Strack[17], «se nombran y se representan no provincias administrativas o, si se hace, esto sólo ocurre cuando las provincias coinciden con regiones o con comunidades etnológicas, como es el caso de Egipto, Judea, Tracia;... Puesto que... Dacia, Gallia, Germania, Hispania, Mauretania y Moesia no sólo «no se establecen sin atender a la pluralidad de provincias nombradas con tal nombre» —en aquella época p. e. no había ninguna provincia que se llamara Hispania a secas— «sino que cada uno de los nombres no se corresponde en absoluto con las designaciones provinciales como sería el caso de Libya y Phrygia».

Se podría, con ello, suponer con Strack que aquí «domina el mismo principio de las naciones que en las anotaciones sobre el origen de los auxiliares, de los soldados de la flota y de los esclavos, y que atiende 'al sentimiento de un parentesco de hecho por pertenecer a la misma tribu'»[18]. No podemos olvidar que nos hallamos ante testimonios oficiales de las acuñaciones imperiales, que evidentemente tienen que anunciar el especial interés del Emperador por «determinadas regiones o comunidades (étnicas)», y menos aún se puede dejar de lado el que estas «individualidades» en ningún caso de la serie de monedas son designadas como *natio* ni como *gens*. A pesar de lo cual sigue siendo digna de nota la «agrupación de varias provincias bajo un concepto etnológico más elevado» y parece aludir al cambio que se está verificando en la estructura del Imperio, en la relación de las provincias anteriormente sometidas, pero ya bastante «romanizadas», con la misión de dominio y de pacificación de Roma.

Por todo ello, y como ya se plantearon Strack y Rostovtzeff, hay que tratar de dar cuenta «de la significación de la región geográfica y de la *natio* en sus relaciones con la provincia dentro de la unidad del Imperio»[19]. Y para ello sigue siendo de hecho una misión importante el comprobar «si y en qué momento el gobierno romano pretendió la conservación y la exigencia de unidades etnológicas dentro de sus fronteras administrativas provinciales o sobrepasando estas, o bien si y cuando ese mismo gobierno pretendió debilitar y destruir... tales naciones mediante el trazado de las fronteras de las provincias». Y dado que en tal comprobación viene a la mente un momento político, un momento de política imperial, hay que prestar tanto mayor atención a los testimonios que son significativos precisamente desde este ángulo de consideración, cuanto más importantes parecen ser, y preguntar por los motivos a los que hay que agradecer que en el proceso de la «unificación» conseguida mediante la romanización (y urbanización), se permitiera a la sociedad imperial afirmar el principio de la diferenciación «nacional».

---

16 ROSTOVTZEFF, M.: *Gesellschaft und Wirtschaft im Römischen Kaiserreich*, traducción de L. WICKERT, 1 (1929) 107.

17 STRACK, P. L.: *Untersuchungen zur Römischen Reichsprägung des zweiten Jahrhunderts* vol. 2. *Die Reichsprägung zur Zeit des Hadrian*, 1933, 139 ss (Kap. XIII: « Reiseerinnerungsmünzen»); 140 con la alusión a MOMMSEN, Th.: «Die Conscriptionsordnung der römischen Kaiserzeit», *Hist. Schr.* 3, 1910, 22ss, aquí 51s. Véase también WEBER, W.: *Rom - Herrschertum und Reich im zweiten Jahrhundert*, 1937, 181 ss.

18 STRACK: *op. cit.* (en nota 17) 140. Mommsen, *op. cit.* (en nota 17) p. 51.

19 STRACK: *op. cit.* (en nota 17) 141.

Cuando hacia la Antigüedad Tardía el rétor galo Pacato en su *Panegírico al emperador Teodosio*, cuya patria hispana alaba y explica: «Haec iudicum mater haec principum est» (*Paneg.* 12 [2], 4. 5) nos hallamos ante una alusión a una «comunidad que se extiende más allá de los límites de una provincia», tal como también Strack lo entendía, cuando él —atendiendo al correspondiente ejemplo de Galieno— alude al «día de la tierra y al ara de las tres Galias», para conformarse, es verdad que sin ponerlo expresamente de relieve, con la afirmación de que también aquí, lo mismo que ocure con los del oriente, «los elementos enchóricos han debido ser reconocidos en todo tiempo»[20]. Y dado que, en efecto, los días de la tierra de la provincia han cooperado de muchas maneras también al fortalecimiento de la unidad interna de las regiones incluidas en ellas, y en el occidente también en el sentido de la misión que concomitantemente ya desde el principio les fue atribuida: la romanización[21], queda implícito en tal observación que la «operatividad» era planificada, y eso quiere decir que, siguiendo en los ejemplos aducidos, «toda la Galia» fue configurada por Roma ya desde el principio como una unidad «nacional», y a través de las correspondientes instituciones se intentó conseguir, que se atreviera y fuera capaz de llegar a las mismas realizaciones, que Pacato había de alabar como propias de la patria chica de Teodosio.

Hadriano, en su propaganda monetaria, se confiesa oficialmente de acuerdo con esa consideración del elemento «nacional» formulada en una máxima de la política imperial romana, que es atestiguada y aclarada por el historiador contemporáneo Floro, tal como se deja demostrar con el ejemplo de «Hispania in pacem recepta» (3, 22, 9). Tal principio de administración se mantenía confiado al *arcanum* de la política del derecho de ciudadanía, y en él también Aelio Aristides entendía que estribaba la garantía de que con la expansión del nombre de romanos se crearía el estado universal en el que miembros de todos los pueblos se pudieran sentir como ciudadanos y podrían ser atraídos a la participación en las responsabilidades políticas[22]. Una aplicación de tal principio consiste, para el rétor griego, en mostrar que en la eliminación fundamental del contraste político entre griegos y romanos se basa «la posibilidad de conservar la existencia del helenismo político»[23] y en elevar la conciencia política de los habitantes del Imperio a un nuevo plano. Como publicista, «que piensa desde el punto de vista de la población del Imperio, y que expresamente acentúa este punto de vista»[24], Arístides ha encontrado la merecida atención por parte de la moderna investigación, cosa que le sigue siendo negada a Floro, a pesar de que bien la merece, para quien con Rostovtzeff[25] se interesa por «las ideas políticas corrientes» de la época de los Antoninos, como uno de los contemporáneos del retor griego procedente del occidente latino. Esto nunca lo ha discutido Rostovtzeff. Pero es cuestionable si se puede estar de acuerdo con su concepción de que «el historiador... para el que la época del Imperio Romano significa la ancianidad de la cultura humana», pertenece a aquéllos que «expresan abiertamente... el oscuro sentimiento de la ruina venidera» y que no se dejan convencer por «una alabanza de la actualidad», a la manera como Aelio Arístides «en total concordancia

---

20 STRACK: *op. cit.* (en nota 17) 142.

21 DEININGER, J.: *Die Provinziallandtage der römischen Kaiserzeit von Augustus bis zum Ende des dritten Jahrhunderts n. Chr.. Vestigia* 6, 1965, p. 175.

22 BLEICKEN, J.: «Der Preis des Aelius Aristides auf das römische Weltreich», *Nachr. Akad. Wiss. Göttingen. I. Phil-Hist. Klasse* 7, 1966, 225 ss.

23 BLEICKEN: *op. cit.* (en nota 22) 228.

24 BLEICKEN: *op. cit.* (en nota 22) 227.

25 ROSTOVTZEFF: *op. cit.* (en nota 16) 113.

con las cabezas rectoras de su tiempo y con la masa de la población ciudadana, con la burguesía, en todo el Imperio», ha anunciado[26]. Floro, en la introducción a su obra expresamente ha dado a entender, que Trajano alejó el peligro de envejecimiento e inició una nueva época de autoafirmación varonil (*iuventus*): *«(populus Romanus) inertia Caesarum quasi consenuit atque decoxit, nisi quod sub Traiano principe movit lacertos et praeter spem omnium senectus imperii quasi reddita iuventute reviruit» (praef. 8).*

Y como en la obra de Floro, el esfuerzo por unir armónicamente la conciencia imperial romana y el sentimiento nacional hispano, queda expresado de manera ejemplar, vamos a dedicarle una consideración más pormenorizada. No quiero ocuparme aquí del enojoso problema, de como se ha computado el tiempo cuando da el número de «no mucho menos de 200 años» *(«haud multo minus anni ducenti») «a Caesare Augusto in saeculum nostrum»*. Es de sobra conocido que Floro es muy descuidado en sus datos cronológicos —que de todos modos son siempre meramente aproximativos— cuando pretende delimitar cada una de las *aetates*[27]. Pero en cualquier caso hay que considerar como extraordinario que él, precisamente en el proemio, en el que, fuera de este caso, sólo se recuerda a los emperadores contemporáneos del momento en que escribe y ningún otro nombre de gobernante alguno, obsequie a Trajano con esa anotación panegírica.

Pero no hay que dejar de considerar que este historiador, al igual que el «publicista» Aelio Arístides, estaba interesado en las «manifestaciones programáticas» relativas a la política imperial del momento. Floro, de hecho, se había implicado en la discusión, que desde el cambio del siglo primero al segundo, se estaba desarrollando, bajo la impresión de las reformas que se habían acometido por obra de los dos hispanos asentados en el trono imperial[28]: la historia escrita por él: *Resumen de historia romana* (desde Romulo hasta Augusto)[29], que desde la Antigüedad Tardía hasta tiempos recientes ha sido tan leída, está concebida, como se puede deducir del hecho de la ya citada crítica a la *inertia Caesarum* de los comienzos del Principado, para traer a la memoria los principios, en los que estaba fundado el orden de paz y gobierno universales de Roma y para hacer recordar a la *tertia aetas populi Romani* la edad (*saeculum nostrum*) de la recobrada juventud, dicho textualmente: a los *«superiores centum anni sancti, pii et, ut diximus, aurei»* (3, 12, 2; cfr. 2, 19, 1-3, pero sobre todo 2, 1, 1: *«tum ille vere robustus et iuvenis et par orbi terrarum esse coepit»*).

En este período comenzó también el proceso de la integración de España en el Imperio Romano, que es valorado por Floro con notable penetración como un acontecimiento ejemplar y que por ello vale la pena seguir con un interés especialmente atento.

La simpatía del autor hacia *«bellatrix illa, viris armisque nobilis Hispania»* (2, 6, 38) nunca ha pasado desapercibida ya que se ha tratado de ella en todo el mundo... Por ello en la tradición de algunos manuscritos le ha sido atribuido a él el nombre de L. Annaeus Florus que sería alusivo al parentesco con los famosos Anneos (los dos Senecas y Lucano)[30]. Pero dado que el

26 ROSTOVTZEFF: *op. cit.* (en nota 16) 113 ss.

27 HIRSCHFELD, O.: «Anlage und Abfassungszeit der Epitome des Florus», *Kleine Schriften*, 1913, 867 ss.

28 ALBA, V.: *La concepción historiográfica de Lucio Anneo Floro*, Consejo Superior de Investigaciones Científicas. Manuales y Anejos de *Emerita* 10, 1953 (con abundante bibliografía).

29 He utilizado la edición: *L. Annaei Flori quae extant*, Henrica Malcovati *iterum edidit*, 1972; Para ulteriores comprobaciones han sido consultadas las ediciones: Lucius Annaeus Florus, *Epitome of Roman History*, with an English Translation by E. S. FORSTER, 1960 y Florus, *Oeuvres*, texte établi et traduit par P. JAL, 1-2, 1967.

30 Cfr. FORSTER: *op. cit.* (en nota 29) Introduction IX-X. SCHANZ, M. V.; HOSIUS, C. u. KRÜGER, G.: *Geschichte der römischen Literatur* 3 (e. ed.) 1922, 67ss.

historiador, en los capítulos en los que trata de las *res in Hispania gestae*, se presenta identificado con los romanos, que han sometido su supuesta tierra patria (*«Scipio ille mox Africanus... stipendiariam nobis provinciam fecit»* [2, 17, 7]; cfr 3 y 16: *«insignia trabeis et fascibus nostris quae ceperat in montibus suis tropaea fixit»*), parece mejor la proposición de pensar en un P. Annius Florus, que, nacido en África, trabajó largo tiempo en Tarraco como rétor. Esta relación personal con España debe haber motivado al autor a dedicar su especial atención al *«Hispania in pacem recepta»* (3, 22, 9), cuando él, bajo la impresión, que el acontecimiento epocal de la trasferencia de la misión de dominio romana al español Trajano, se decidió *«in brevi quasi tabella» (praef. 3)* a esbozar un cuadro de la grandeza de Roma, para advertir a su propia época de la misión que al *«princeps populus»* ya desde el comienzo de su historia le había sido confiada —a saber: la misión de crear un orden de paz universal mediante la recepción de todos los pueblos y naciones en el «pueblo universal» del *populus romanus*— según el paradigma de la *Pax Augusta.* Así pues a este paradigma está orientada la exposición de los 700 años de historia romana desde Romulo hasta Augusto, que Floro recuerda a su tiempo (*saeculum nostrum*) con una intención claramente propedeútica.

La significación del «cambio trajaneo» la valoró Aurelio Victor, consciente de ella todavía en el siglo cuarto (360 d. C.) en su obra *Liber de Caesaribus*, precisamente en conexión con la cuestión de que aquí nos vamos a ocupar, con la observación de que: *«hactenus Romae seu per Italiam orti imperium rexere, hinc advenae quoque; nescio an ut in Prisco Tarquinio longe meliores»* (11, 12). El historiador, originario de África, que más tarde habría de ser nombrado Prefecto de la Ciudad por Teodosio (el último español que ocupó el trono imperial), es verdad que había considerado a Nerva como a un *advena* (procedía de Creta), pero por eso mismo pudo darse cuenta de que su experiencia histórica quedaba confirmada precisamente en su sucesor: *«Ac mihi quidem audienti multa legentique plane compertum urbem Romam externorum virtute atque insitivis artibus praecipue crevisse»* (11, 13). El principio de la política de «asimilación» romana operativo con una muy antigua tradición aparece ya atestiguado por Cicerón y Livio. El emperador Claudio al conceder el *latus clavus* a los primates de la Gallia se había fundado en él[31]; pero con Trajano se había creado el ejemplo de que también para la concesión del poder imperial se estaba dispuesto a mantenerlo y practicarlo. Aurelio Victor pudo, con orgullosa satisfacción, recordar al africano Septimio Severo, su paisano: *«quo praeclarior in republica fuit nemo»* (20, 6), y finalmente, tras de que la dinastía africano-siria de los Severos fuera eliminada por los «emperadores-solados» procedente sobre todo de la península balcánica y después de que el Imperio volviera a experimentar una estabilización del orden gubernamental bajo la tetrarquía dioclecianea, lo mantuvo como conveniente para justificar a los «Ilirios» llamados a ocupar el trono imperial: *«His sane omnibus Illyricum patria fuit: qui, quamquam humanitatis parum, ruris tamen ac militiae miseriis imbuti satis optimi reipublicae fuere»* (39, 26). Cuando tres decenios más tarde Amiano Marcelino, originario de Antioquía, ocasionalmente, juzga con poca benevolencia a los panonios que con Valentiniano I se habían asentado en el

31 Véase DESSAU: *ILS* 212; Tac. *ann.* 11, 23 s. Tácito, que experimentó la «inflexión trajanea», piensa en una más aguda acentuación de la problemática: *«at conditor nostri Romulus tantum sapientia valuit, ut plerosque populos eodem die hostes, dein cives habuerit. advenae in nos regnaverunt»* (24, 4). El mismo Claudio podía jactarse de su origen sabino —*«transferendo huc quod usquem egregium fuerit»* (24, 1)— y se permitía aludir en este proceso incluso a la unificación, conseguida en tiempos republicanos, con las tribus (pueblos) itálicos —*«ut non modo singuli viritim, sed terrae, gentes in nomen nostrum coalescerent»* (24, 2)—.

trono y a su séquito de coterráneos[32], podemos pensar que se daba una especie de rivalidad, que, evidentemente, estaba fundada en la pertenencia a una determinada patria, o a unas determinadas *natio* o *gens*[33], pero en esa misma rivalidad queda patente el interés común de todos en la conservación y engrandecimiento del Imperio, tal como lo manifiesta Aurelio Victor al hablar de los «iletrados» ilirios[34].

Y aunque en la investigación el tema apenas si necesita ser ya más discutido, parece oportuno exponer los diversos estadios del proceso de unificación y en tal exposición, por ejemplo, aducir precisamente aquellos testimonios de los que podamos sacar alguna conclusión sobre cómo se exigía la «remodelación de la tradición histórica y política a aquellos miembros del Imperio que se veían obligados a someter su comportamiento a las exigencia de poder de Roma y a renunciar a la libertad de su pueblo. En este contexto, como ya ha quedado dicho, hay que recordar a Aelio Arístides; pero ha sido J. Bleicken el primero que se ha dado cuenta de que no es lícito conformarse con tópicos ya conocidos desde hace mucho, cuando se trata de captar la justificación de la reivindicación del dominio universal desarrollada en la autocomprensión romana —y por el contrario más bien se llega a distinguir entre la reivindicación de Roma y la reacción de los afectados por tal reivindicación— y finalmente a captar la correspondiente respuesta que los sitúa frente a ese «requerimiento» histórico.

Floro —ya proceda de África o de España— es junto con Arístides un representante de aquellos romanos que procedentes de las provincias e integrados en un proceso de asimilación han sido ganados para el reconocimiento del orden del imperio universal que va incluido en el concepto de *Pax Romana*. En su palabra se puede reconocer la voz de España, que no solamente está preparada para aceptar el resultado de la guerra de conquista romana, sino que también está de acuerdo con las razones justificativas que dan los conquistadores.

Como es conocido Roma sólo ha emprendido guerras justas[35] y en esto hasta San Agustín más adelante estaría de acuerdo: *«aut pro fide aut pro salute»* (*rep.* 3, 34) —así lo había formulado Cicerón en *De re publica*— es decir por razones de alianza o para defenderse de algún peligro que amenazara la propia existencia. *«Noster autem populus sociis defendendis terrarum iam omnium potitus est»* (*rep.* 3, 35): pero éste había sido, como uno de los contertulios afirmaba, el resultado de tales obligaciones derivadas de alianzas: y no podemos olvidar que el diálogo está situado y escenificado en el tiempo de Scipión el joven, el vencedor de Cartago y de Numancia. Fue escrito en el año 56 a. C., cuando César acababa de comenzar la conquista de toda la Galia. Más tarde, en el año del asesinato de César, Cicerón dio otra justificación de las guerras justas de Roma: *«bella aut pro sociis aut de imperio gerebantur»* (*off.* 2, 26) se dice en la obra *De officiis*, y es verdaderamente de admirar que en la investigación sólo muy recientemente se haya contemplado esta definición con el cuidado que merece, a pesar de que en ella se encuentre expresada con evidente pregnancia la misión de dominio con la que Roma se com-

---

32 ALFÖLDI, A.: *A Conflict of Ideas in the Late Roman Empire*, 1952.

33 Para la problemática de esta manera de denominar los pueblos, que por lo demá necesita de una investigación especial, véase NÖRR, D.: «Origo. Studien zur Orts-, Stadt- und Reichszugehörigkeit in der Antike», *Tijdschrift voor Rechtsgeschiedenis*, 31, 1963, 525 ss. Id., *Imperium und Polis in der Hohen Prinzipatszeit. Münchner Beiträge zur Papyrusforschung und antiken Rechtsgeschichte* 50, 1966. NORDEN, E.: *Die germanische Urgeschichte in Tacitus Germania*, 1922.

34 Véase ALFÖLDI: *op. cit.* (en nota 32) 96 ss: «The Late Classical Ideal of Culture in Conflict with the Illyrian Military Spirit».

35 Véase STRAUB, J. 1977: *op. cit.* (en nota 15), 140 s.

prometió desde muy pronto —de forma testimoniada ya desde los tiempos de la guerra con Pirro—. Si en este caso no se habla de la guerra *«pro salute»*, la razón es clara: con la amenaza de la propia existencia está inalienablemente unida la amenaza de su reivindicación del señorío. ¿Y cómo hay que entender esta lucha *«de imperio»*? Cicerón plantea la comparación del comportamiento de Roma en política exterior con las disputas en el ámbito de la política interior, en el orden civil, en las cuales hay que distinguir siempre entre lo que es un *«inimicus»* y lo que es un *«competitor»: «cum altero certamen honoris et dignitatis est, cum altero capitis et famae»* (*off.* 1, 38). Así hubo que luchar con los celtíberos y con los cimbrios simplemente por la autoafirmación de la existencia político-estatal: *«uter esset, non uter imperaret»* (*off.* 1, 38). En cambio con los latinos, con los sabinos, con los samnitas, con los púnicos y con Pirro se luchaba por la otra alternativa: *«de imperio dimicabatur»* (*off.* 1, 38). Y en su exposición de la guerra que Tulo Hostilio tuvo que sostener con Mecio Fufetio trae Tito Livio la prueba histórica —creíble al menos para su tiempo— de que en la época de la monarquía en Roma se consideraba la *cupido imperii* como un motivo legítimo por el que emprender una lucha (Liv. 1, 23, 7).

No necesitamos aquí molestarnos en averiguar en que textos de Cicerón, Livio, Salustio, Séneca o Tácito o de cualquier otro autor se apoya Floro; en lo esencial nos basta con atender cómo él expone el desarrollo de Roma —y cómo él, cuando trata de la justificación de la política española de Roma, se sirve de argumentos determinados, y a la vez corrientes—, para, en definitiva, contribuir a la comprensión de su testimonio para la *Pax Romana.*

La reivindicación de dominio por parte de Roma está fundada en la vocación divina: *«placitum diis ut gentium Roma potiretur»* (1, 1, 18) decía la promesa que tras la muerte de Romulo se reveló por medio de Proculo. Cuando más tarde, con ocasión del ataque de los galos, los dioses intentaron comprobar, *«an romana virtus imperium orbis mereretur»* (1, 13, 3), queda en tales palabras expresada implícitamente la conciencia de la misión, que ahora, tras de más de 900 años de comprobada realización— incluso al africano (o hispano) Floro le ha sido confiada como legado, ha sido recibido en el *Populus Romanus* como *civis Romanus*, y con ello se identifica con los romanos que se vieron impulsados a la conquista: *nosotros* hemos actuado así —dice él ocasionalmente— y ciertamente no sin intención (véase más arriba en la p. 654). Desde la fundación de la ciudad es esencial a esta conciencia romana el estar presta para la recepción de extranjeros (*peregrini, hostes*) dentro de la comunidad: *«ita ex variis quasi elementis congregavit corpus unum populumque Romanum ipse (e. d. Romulus) fecit»* (1, 1, 9). También Cicerón se había referido al hecho de que Roma se diferenciaba de las poleis griegas por la amplia concesión del derecho de ciudadanía (véase Cic. *off.* 1, 35); pero todavía Tácito es consciente y nos informa de qué difícil, todavía bajo Claudio, resultaba a los senadores por lo general procedentes de todas las tierras de Italia— el sacar las necesarias consecuencias y conceder el *ius honorum* a los «nuevos ciudadanos» originarios de las provincias (Véase Tac., *ann.* 11, 23 ss.). La alternativa se había planteado en la guerra de los aliados, y la decisión había sido dirimir la cuestión por vía del poder. Floro formula desde esta perspectiva un juicio que a mí me parece muy instructivo: los aliados habían exigido con todo derecho (*iustissime*) la inclusión en la ciudadanía, a cuyo fomento tanto habían contribuido con su riesgo personal (*«cum ius civitatis, quam viribus auxerant, socii iustissime postularent»* [3, 18, 3]); pero con sus pretensiones a la vez habían sido utilizados e introducidos en las luchas políticas por obra de los «dirigentes de los partidos» (*«quam in spem eos cupidine dominationis Drusus erexerat»* [3, 18, 3]), y así se hizo necesario obtener por medio de una guerra civil, lo que en el transcurso de un continuado *procès d'assimilation* se hubiera debido producir inevitablemente: *«quippe cum*

populus Romanus Etruscos, Latinos Sabinosque sibi miscuerit et unum ex omnibus sanguinem ducat, corpus fecit ex membris et ex omnibus unus est (sc. populus)» (3, 18, 1). Bajo este aspecto, y para ya anticiparlo aquí, el desarrollo, que claramente se había manifestado en la conciencia de la población del Imperio en tiempo de Trajano y de los Antoninos, se orienta hacia un fin determinado: todo el género humano (*genus humanum*) se unifica en un sólo cuerpo, forma un sólo cuerpo.

«Este», como por la misma época tiene ante los ojos Aelio Arístides, «está abierto a todos; los miembros de todos los pueblos del mundo pueden entrar en él»[36], con tal de que ellos —así podemos añadir, aclarándolo— dispongan de un signo de cualificación «mínimamente adecuado», al que el mismo Orosio habría de referirse, cuando creyó poder considerar como un decreto de la divina providencia, el que los bárbaros que habían irrumpido en el Imperio Romano habían sido escogidos para abrirse al *mos Romanus* y que así pudieran considerarse primero como *romani* y finalmente también como *Christiani*[37]. Llamados por disposición divina, capacitados por medio de la *virtus* y favorecidos por *fortuna*, los romanos habían fundado su Imperio, para convertirlo en un orden de paz: *«sic ubique certa atque continua totius generis humani aut pax fuit aut pactio»* (4, 12, 64)[38] —como observa Floro refiriéndose a Augusto, y mediante la alusión a la *pactio* se alude a la vez a qué tareas han de ser llevadas a cabo, para que puedan ser recibidos en el *«unum corpus»* todos aquellos que respeten el ordenamiento creado en el *«orbis Romanus»*, pero que aún no estén preparados para ser recibidos: *«illi quoque reliqui, qui inmunes imperii erant, sentiebant tamen magnitudinem et victorem gentium populum Romanum reverebantur»* (4, 12, 61)[39]. El pueblo romano es designado como *victor gentium*, y haremos bien si con este título reconocemos la conciencia de si, compacta e incontestable, del *populus romanus* que no se recata de comportarse como como el *dominus imperii*, siguiendo fiel la llamada de Júpiter: *«tu regere imperio populos, Romane, memento»* (Virg., *Aen.* 6, 851). Pues disputar sobre ello, ni se le ocurre a Floro: *«iusta et pia cum exteris gentibus bella memorabimus, ut magnitudo crescentis in dies imperii appareat»* (2, 19, 5). Esta nota —y con ello aludimos de nuevo a las reflexiones planteadas al comienzo— se encuentra justamente en el pasaje en el que Floro introduce su información sobre la última fase de lo que podemos llamar confiadamente expansión imperialística, que se cierra —temporalmente— con el fin de las guerras civiles y el comienzo de la época augustea; pues es entonces, desde la guerra de Yugurta hasta las luchas contra galos y germanos, cuando «el brillo de la gloria de Roma asciende hasta

---

36 BLEICKEN: *op. cit.* (en nota 22) 242.

37 Véase sobre el tema STRAUB, J.: «Romanus et Christianus... Die gotische Landnahme im Spiegel der christlichen Geschichtsapologetik», *Regeneratio Imperii*, op. cit. (en nota 15) 296 ss.

38 Esta fórmula recuerda a Cicerón, *Phil.* 12, 14: *«cum eis facta pax non erit pax, sed pactio servitutis»* (véase STIER, H. E.: «Augustusfriede und römische Klassik», en TEMPORINI, H. (ed.): *Aufstieg Niedergang Röm. Welt* II, 2, 1975, 3 ss.; 18, nota 37; todavía Lampridio rechazó las condiciones de paz impuestas por Alarico con las palabras: *«non est ista pax, sed pactio servitutis»* (ZOS. IV, 29, 9). Floro de todas maneras piensa en el orden general de paz (*pax augusta*) que también ejerce su influencia más allá de las fronteras (véase la nota siguiente) - gracias al *«pactio foederis»* (véase OROSIO, *hist.* 3, 13, 5; 7, 33, 10), es decir gracias al «pacto de clientela» que según la concepción romana obligaba fundamentalmente a la otra parte del pacto a la *fides* o a la *reverentia.*

39 Véase TAC.: *Germ.* 29, 2: *«protulit enim magnitudo populi Romani ultra Rhenum ultraque veteres terminos imperii reverentiam»*; sobre esto véase Straub, 1977: *op. cit.* (en nota 15) 139 s. Véase también HEUSS, A.: «Zeitgeschichte als Ideologie. Komposition und Gedankenführung der Res gestae divi Augusti», en *Monumentum Chiloniense. Studien zur augusteischen Zeit. Kieler Festschrift für E. Burck zum 70 Geburstag* (ed. E. LEFÈVRE; 1975) 55 ss.

el cielo»: *«caelum ipsum gloria ascendit»* (2, 19, 3). Son los últimos cien años de un desarrollo de 700 años, cuyas etapas es de sobra conocido que se ha prentendido delimitar según diversos criterios en cada caso.

Si se me permite prescindir de las cuatro etapas de la vida del hombre (*infantia - adulencentia - iuventus - senectus*)[40], junto con la atención —es verdad que sólo insinuada— del esquema del desarrollo de las culturas[41], es desde el punto de vista del poder político desde donde se han subrayado las ἐποχαί, los puntos de inflexión decisivos en cada caso en el camino hacia el dominio universal. También los romanos eran originariamente un *«ferox populus»* (1, 2, 4); se desarrollaron a partir del estado natural de bárbaros hasta llegar a ser un pueblo con cultura. Floro, como hemos dicho, se limita a aludir a ello; tras la muerte de Romulo, en efecto, se hace manifiesta la misión divina: Numa Pompilio consiguió para su pueblo, *«ut quod vi et iniuria occuparat imperium, religione atque iustitia gubernaret»* (1, 2, 4), y ya Tarquinio Prisco emprendió *«Graecum ingenium Italicis artibus miscere»* (1, 5, 1). Servio Tulio finalmente dio a la *ordinata civitas* el poder *«ut **ipsa se nosset** Romana res publica»* (1, 8, 6)[42]. Con todo ello el pueblo estatal estaba maduro para la *libertas*, para la misión que había de llevar a cabo en soberana libertad, misión que bajo Tarquinio el Soberbio le había sido confirmada a través de un signo especial y que era la de constituirse y conservarse como *«imperii sedes caputque terrarum»* (1, 7, 9).

«Liber iam hinc populus Romanus prima adversus exteros arma pro libertate corripuit, mox pro finibus, deinde pro sociis, tum gloria et imperio, lacessentibus adsidue usquequaque finitimis» (1, 9, 6). La exposición que sigue de la misión de dominio universal está orientada no sólo por la teoría del *bellum iustum* (véase más arriba p. 657) formulada por Cicerón en sus escritos *De re publica* y *De officiis*, Floro llega a esbozar un esquema especial del desarrollo, cuyos períodos corresponden a cada una de las categorías de justificación. El paso de la «comunidad militar itálica» a la clara formulación del principio del dominio es ponderado en la primera guerra púnica, en la que se da la decisión en favor de las guerras transmarinas, en favor de la decisión *pro gloria et imperio*.— Cierto también que en este período no necesita Floro estar

---

40 Véase MAZZARINO, S.: *Il pensiero storico classico* II, 2 (1966) 418 s. HÄUSSLER, R.: «Vom Ursprung und Wandel des Lebensaltervergleichs», *Hermes* 92, 1964, 313 ss. BRACHER, K. D.: *Verfall und Fortschritt im Denken der früheren römischen Kaiserzeit* (Disertación manuscrita, Tübingen; 1948).

41 CAPELLE, W.: «Griechische Ethik und römischer Imperialismus», *Klio* 25, 1932, 86 ss.

42 En la moderna literatura sobre las teorías antiguas referentes al estado, que yo sepa, este pasaje ha pasado desapercibido; también COURCELLE, P.: *Connais - toi- même de Socrate à Saint Bernard* 1-3 (1974-1976), parece no haberlo considerado. A esta original concepción Floro puede haber sido inspirado por Cicerón (debo la sugerencia GIRARDET, K. y WIRTH, G.); véase PÖSCHL, V.: *Römischer Staat und griechisches Staatsdenken bei Cicero* (1936/1976), 126: «Cicerón... razona partiendo del orden en cada hombre para avanzar a concebir en orden en el Estado»; 158: con alusión a Cic. *leg.* 1, 59: *«qui se ipse norit, primum aliquid se habere sentiet divinum ingeniumque in se suum sicut simulacrum aliquod dedicatum putabit tantoque munere deorum semper dignum aliquid faciet et sentiet»*; véase *rep.* 3, 4. Floro sigue esta concepción del propio conocimiento humano al trasladar pensamientos de la antropología al ámbito de la vida estatal; lazo de unión es desde luego la analogía de las edades de la vida, para las que en Cicerón hay indicios, pero no una teoría completa (agradezco a K. SCHWARTE la indicación). La significación del *se ipsum cognoscere* para la fundamentación y el desarrollo de la «conciencia de si mismas» en las comunidades político-estatales la actualiza Floro también en el ejemplo de España, no sin una característica modificación, motivada por la singular misión de Roma (véase en la página siguiente). A. RÖSGER me ha hecho notar el siguiente pasaje de Suetonio transmitido por Isidoro de Sevilla: *«Poetae unde sint dicti, sic ait Tranquillus: 'Cum primum homines exuta feritate **rationem vitae** habere coepissent, **seque ac deos suos nosse**, cultum modicum ac sermonem necessarium commenti sibi, utriusque magnificentiam ad religionem deorum suorum excogitaverunt'»*. (Isid., *orig*. 8, 7, 1).

perplejo para la demostración de que Roma *«lacessentibus adsidue usquequaque finitimis»* (1, 9, 6) empuña las armas, pero ello parece ser como si la especial forma de competición, a la que aludió Cicerón cuando establece la comparación con el *competitor*, es decir la competición con una gran potencia con similar potencial y similar reivindicación, por vez primera se planteara en relación con Pirro: *«vosne velit an me regnare Era, quidve ferat Fors, virtute experiamur»* (Cic. *off.* 1, 38)[43]. La guerra tarentina todavía se desarrolló *pro sociis (defendendis)*; pero esta guerra, al menos en la opinión de los espectadores de tiempos posteriores, condujo a que «toda Italia fue dominada», a que «toda Italia fue liberada», *«domita subactaque Italia populus Romanus... par orbi terrarum esse coepit»* (2, 1, 1). Con su reivindicación sobre Italia, sobre toda Italia, Pirro convirtió a Roma en beligerante; él es —como más tarde la *urbs aemula Romae (Carthago)* y como antes Alba (*«quamvis parens, aemula tamen»* [1, 3, 8]) o también los latinos— en cuanto rival, un enemigo, con el que no se puede entender, contra el que hay que aprestarse al combate en razón de la conservación de la existencia política y de la afirmación de la propia zona de influencia.

Atender a este momento «agonal», ocurre sobre todo cuando —unas veces al historiador y otras al político que actúa en cada caso— se le ocurre poner de relieve la significación de un determinado episodio militar: así no hubo en toda la historia del Imperio Romano ningún día más significativo que aquél en el que los dos generales *más grandes* en comparación con todos los demás de tiempos pasados o futuros, se enfrentaron para tratar de establecer un acuerdo de paz: *«non fuit maior sub imperio Romano dies quam ille, cum duo omnium et ante et postea ducum maxime duces, ille Italiae, hic Hispaniae victor, conlatis comminus signis direxere aciem»* (2, 6. 58).

En el período de 200 años en el que se luchó *pro imperio et gloria* y África, Europa, Asia y finalmente todo el orbe de la tierra cayó en manos de Roma como premio por su victoria, cae también la conquista y pacificación de Hispania. Y aunque nosotros estamos convencidos de que Floro se comporta como un romano y reconoce la reivindicación romana de imperio —como bién fundada y justificada por la vocación divina—, con todo de su narración se pueden sacar unas cuantas conclusiones dignas de nota, sobre cómo en el parecer de los provinciales la integración en el *unum corpus* no se entendía como una violencia que se soportara con resistencias, sino más bién como un *«beneficium»*, como un *«praemium virtutis»* (véase Cic. *Balb.* 47 y 51)

Dos hechos históricos son, en opinión de Floro, dignos de atención:

1) España, antes de la ocupación romana, había estado dominada por los púnicos.

2) España fue seguidamente ocupada por los romanos y esto ocurió todavía «cuando ella no tenía conciencia de sí misma»: *«ante a Romanis obsessa est quam se ipsa congnosceret»* (2, 17, 4).

Cuando pensamos en la *«ordinata res publica»*, que mediante las medidas de Servio Tulio obtuvo la «conciencia de sí misma», su «conciencia de estado», y con ello su soberanía concedida a la totalidad del pueblo del estado, la frase citada sólo puede querer decir que las tribus y pueblos esparcidos por toda España (*tota Hispania*) ni se creyeron una nación ni estaban constituidas como una *ordinata res publica* cuya soberana libertad les hubiera venido a la

---

43 Recuerdese el cupuesto dicho de Pirro: *«o quam facile erat orbis imperium occupare, aut mihi Romanis militibus (datis), aut me rege Romanis!»* (FLORO, *epit.* 1, 18, 18).

mente el afirmar[44]. Floro no solamente está cercano a tal modo de pensar, sino que lo expresa claramente en la nota introductoria: *«**Hispaniae** numquam animus fuit adversum nos **universae** consurgere, numquam conferre vires suas libuit, neque **aut imperium experiri aut libertatem tueri suam publice**»* (2, 17, 3). Si yo entiendo a Floro rectamente, en estas afirmaciones se presupone lo que ya dijo 11 capítulos antes: *«in **Hispaniam** missi Gnaeus et Publius Scipiones **paene totam** Poenis eripuerant»* (2, 6, 36)- y poco después: *«in ultionem patris ac patrui missus cum exercitu Scipio... bellatricem illam, viris armisque nobilem **Hispaniam**, illam seminarium hostilis exercitus, illam Hannibalis eruditricem —incredibile dictu— **totam a Pyrenaeis montibus in Herculis columnas et Oceanum recuperavit**»* (2, 6, 37s). Sin quererlo viene al pensamiento la *Gallia omnis* que César pacificó y también se podría pensar en la *Germania omnis* cuya total conquista y pacificación Tácito propuso a Trajano, o bien en *tota Britannia* a la que Agrícola trajo la paz[45]. Fueron los romanos los que, por vez primera, crearon a Hispania no sólo como unidad geográfica, sino como unidad «nacional» - aunque ello haya sido en forma de una *provincia stipendiaria: «Scipio ille mox Africanus... non contentus Poenos expulisse, stipendiariam nobis provinciam fecit, omnes citra ultraque Hiberum subjecit imperio»* (2, 17, 7). Aquí no se habla de *pacare*; ya que habían de pasar 200 años hasta que bajo Augusto, tras la victoria sobre Cántabros y Astures se pudiera afirmar: *«Hic finis Augusto bellicorum certaminum fuit, idem rebellandi finis Hispaniae. Certa mox fides ac aeterna pax»* (4, 12, 59; véase 4, 12, 46)[46].

He anticipado este resultado, ya que en él se ha conseguido el fin que se tenía ante los ojos como proyecto inalienable desde el establecimiento de la *provincia stipendiaria*. Por eso ya desde el principio —lo mismo que ocurió a partir del primer año de la guerra de César en la Galia— cada insubordinación, cada intento de autoafirmación arbitraria es considerada como *rebellio*. A los Cántabros y a los Astures se les concede en Floro: *«inmunes imperii agitabant»* (4, 12, 46). Pero a su comportamiento rebelde se le atribuye además una ambición, al modo como también nos es conocida en las Galias: *«non contenti libertatem suam defendere, proximis etiam imperitare tamptabant Vacceosque et Turmogos et Autrigonas crebris incursionibus fatigabant»* (4, 12, 47). Así en la realidad va mal la palabra libertad; y tendremos que preguntarnos mirando a Viriato, por qué Floro no se sintió dispuesto a formular la última consecuencia, a la que ya aludió Tácito —y no es el único— cuando él a los insurgentes de la Galia en el año de los cuatro emperadores les hubo de reprochar de la fundación de un imperio de las Galias creyéndoles capaces incluso de iniciar una marcha sobre Roma. En efecto la *«spes libertatis»* lleva consigo la *«cupido imperitandi»* (Tac. *hist.* 4, 25, 3), y hasta el mismo Orosio más adelante atribuirá al rey visigodo Ataulfo el haber tenido originariamente la intención de crear una Gothia en el lugar de la Romania (véase Oros. *hist.* 7, 43, 4 ss).

Roma obligaba a los pueblos a la paz —y les abría el camino para pasar de la *servitus* a la *libertas* de los *cives romani*. Augusto a los rebeldes bárbaros, que estaban habituados a vivir en los bosques los hizo asentarse en las llanuras haciéndolos acostumbrarse a una ocupación pacífica. Les reconoció incluso un *«consilium gentis»* (4, 12, 60)[47]. Los estimuló a la agricultura

---

44 Véase más arriba p. 660.

45 STRAUB, 1977: *op. cit.* (en nota 15) 148.

46 Véase en este contexto también la frase que se cuenta que dijo el emperador Claudio sobre la integración de la Galia en el Imperio Romano: *«ac tamen, si cuncta bella recenseas, nullum breviore spatio quam adversus Gallos confectum: continua inde ad fida pax, iam moribus artibus adfinitatibus nostris mixti aurum et opes suas inferant potius quam separati habeant»* (*ann.* 11, 24, 6).

47 DEININGER: *op. cit.* (en nota 21) 121 ss.

y a explotar los ricos tesoros del suelo, esperando de ellos evidentemente y en primer lugar que pudieran pagar los esperados tributos. Pero *«Astures nitentes in profundo opes suas atque divitias, dum aliis* ***quaerunt, nosse*** *coeperunt»* (4, 12, 60). Por tercera vez se vuelve a hablar aquí de un conocimiento, que los bárbaros antes no tenían, y que manifiestamente los eleva a un estado mejor. Aquí se alude a la misión civilizadora que Roma lleva a cabo en beneficio de los bárbaros, y Floro puede confiadamente renunciar, en el estilo de un Tácito, a hablar de *«templa, fora, balinea»* (Tac. *Agric.* 21)... o recordar todas las molestias que para decirlo con una única fórmula, han impulsado el proceso de romanización[48]. Más aún: *«plus est provinciam retinere quam facere»* (2, 17, 7); casi en el mismo tenor se repite esta frase en la noticia sobre la política de los germanos que lleva Augusto: *«sed difficilius est provincias optinere quam facere; viribus parantur, iure retinentur»* (4, 12, 29). También Germania —al menos hasta el Elba— ha experimentado los logros de la *«pax»: «ut* ***mutati homines****, alia terra, caelum ipsum mitius molliusque solito videretur»* (4, 12, 27). El pueblo verdaderamente había sido vencido, pero aún no domeñado: *«quippe Germani victi magis quam domiti erant, moresque nostros magis quam arma sub imperatore Druso suspiciebant»* (4, 12, 30). Así pudieron los germanos, por culpa de Varo, ser excitados a la rebelión, a una guerra de liberación exitosa. Y Roma se vio obligada a retrotraer las fronteras desde el Elba al Rhin[49].

Dos experiencias se nos transmiten a través de esta noticia:

1) Cicerón había exhortado a que: *«ut sine iniuria in pace vivatur»* (Cic. *off.* 1, 35); esto significa que Roma debe continuar manteniendo la responsabilidad que aceptó con la misión de la liberación. No solamente debe abstenerse de cualquier injusticia, sino que tiene que poner empeño en: *«paci imponere morem»* (Virg. *Aen.* 6, 582) en que se establezca un régimen de gobierno justo y cuidadoso, que no de motivo alguno a la rebelión.

2) Floro atestigua ciertamente el —nunca oído anteriormente— éxito logrado por Arminio. Pero Tácito le nombra expresamente: *«liberator haud dubie Germaniae»* (*ann.* 2, 88, 2). La elogiosa valoración ya desde los días de Ulrich von Hutten ha sido recogida por los historiadores alemanes con satisfacción y debido respeto como expresión de sentimientos caballerescos, pero nadie ha pensado que el mismo Tácito con su alabanza —y no hay que olvidar que él escribe para los romanos— no solamente honra al enemigo con ese título, y le honra como vencedor en una lucha agonal entre semejantes (no en balde es aceptada en la *laudatio* la historia que recuerda a Pirro, de la oferta rechazada de eliminar Arminio por envenenamiento), sino que recuerda a los romanos que deben sacarse esa espina. Bajo el mismo aspecto se ensalza la victoria de César sobre Vercingetorix: *«ipse ille rex, maximum victoriae decus, supplex cum in castra venisset, equum et phaleras et sua arma ante Caesaris genua proiecit. 'habe', inquit, 'fortem virum, vir fortissime, vicisti'»* (3, 10, 26).

Ambos ejemplos tomados de tiempos más tardíos incitan a la comparación con Viriato, *«(qui) ex venatore latro, ex patrone subito dux atque imperator»* (2, 17, 15), Así había presentado Livio al lusitano debelador de la libertad: *«Viriathus in Hispania, primum ex pastore venator, ex venatore latro, mox iusti quoque exercitus dux factus totam Lusitaniam occupavit»* (Liv. *perioch.* 52). Y todavía en Orosio es mencionado con el debido respeto el *«homo pastoralis et latro»* (*hist.* 5, 4, 1), que a lo largo de 14 años había conseguido mantenerse, para caer

48 STRAUB, 1964: *op. cit.* (en nota 15), 26.

49 FLORO, *epit.* 4, 12, 39: *«hac clade factum, ut imperium, quod in litore Oceani non steterat in ripa Rheni fluminis staret».*

finalmente víctima de un asesinato de hombres alistados en sus propias filas: *«suorum dolis interfectus finem bello fecit Romanisque victoriam sine gloria dedit»* (*hist.* 5, 23, 13). El apologeta de la historia hispana evidentemente no podía decidirse a designar al rebelde con la valoración que Eutropio le había dado: *«Pastor primo fuit, mox latronum dux, postremo tantos ad bellum populos concitavit, ut adsertor contra Romanos Hispaniae putaretur»* (Eutr. 4, 16, 2).

Con ello Viriato es computado entre los *adsertores libertatis* que habían pretendido —como ocurrió por ejemplo en la rebelión de Civilis: rechazar la pretensión romana de imperio y establecer un *imperium Galliarum: «spe libertatis, cupidine imperitandi»* (Tac. *hist.* 4, 25, 3). Y por vez primera bajo este aspecto planteado conscientemente por Tácito[50], se hace comprensible por qué Floro evoca una asociación que no se les ha ocurrido ni a Livio, ni a Orosio ni a Eutropio: *«si fortuna cessisset, Hispaniae Romulus»* (2, 17, 15). Considerando al fundador de Roma se podía imaginar que en esencia a cada fundación de un estado le puede estar asignado el desarrollo hasta llegar a ser un gran Imperio y ello ha ocurrido, como enseña la historia, a determinados pueblos como los cartagineses, los estados helenísticos o los partos. Pero como sólo Roma había sido llamada por los dioses al Imperio mundial[51] sólo a ella le debía quedar reservada la realización de ese derecho, tanto en su enfrentamiento con los *aemuli (ompetitores)* como en la eliminación de los *aemuli* potenciales; ya que el que es capaz de mantener su libertad o de recuperarla, es también capaz y está determinado a crear un imperio —como Tacito ya dio a entender— [52]. Ya no se necesita preguntar por qué Floro ha reservado para el héroe de la libertad hispana la singular designación que no se ha dado a ningún otro y que tampoco para

---

50 Véase STRAUB, 1964: *op. cit.* (en nota 15); se puede tomar la proclamación de un *imperium Galliarum* por un «producto de la fantasía de la retórica» (WALSER, G.: *Rom, das Reich und die fremden Völker in der Geschichtschreibung der frühen Kaiserzeit. Studien zur Glaubwürdigkeit des Tacitus* (1951) 154 ss), pero no se puede olvidar que, según la concepción romana, fundamentalmente, la afirmación política de la propia libertad (*libertatem suam tueri publice*) implica la tendencia a crear un imperio (*imperium experiri*: FLORO 2, 17, 3), el cual, antes o después, tendrá que rivalizar con el Imperio Romano; por ello atribuyó OROSIO al rey visigodo Ataulfo la intención de convertir la Romanía en una Gothia (*hist.* 7, 43, 4, véase sobre este tema STRAUB, «Die Wirkung der Niederlage bei Adrianopel auf die Diskussion über das Germanenproblem in der spätrömischen Literatur», *Philologus* 95 [N. F. 49], 1943, 255 ss. *Regeneratio Imperii op. cit.* [en nota 15] 195 ss; 212 ss.) - por eso había recordado Tácito la profecía de los druidas: *«possessionem rerum humanarum Transalpinis gentibus portendi»* (*hist.* 4, 54, 2).

51 A la llamada divina corresponde la fundación de un estado «perfecto», que es atribuida a Rómulo por el autor de la Historia Augusta: *«unus omnium conditorum perfectam urbem reliquit»* (*Car.* 2, 2); por ello sólo en este ser común puede llegar a ser unificado todo el orbe de la tierra, como atestigua Rutilio Namaciano en su canto de alabanza a Roma: *«fecisti patriam diversis gentibus unam; / profuit iniustis te dominante capi; / dumque offers victis proprii consortia iuris, / urbem fecisti, quod prius orbis erat»* (1, 63 ss.).

52 Véase FLORO: *epit. 4*, 12, 46 s.: *«hic duae validissimae gentes, Cantabri et Astures, inmunes imperii agitabant»* (véase más arriba p. 662); *«Cantabrorum et prior et acrior et magis pertinax inrebellando animus fuit, qui non contenti libertatem suam defendere proximis etiam imperitare temptabant Vaccaeosque et Turmogos et Autrigonas crebris incursionibus fatigabant»* - De modo similar ya Tácito caracteriza la ambición de los insurgentes galos, a los que les atribuye, tras de la proclamación del *imperium Galliarum*, la marcha sobre Roma (*hist. 4*, 54 ss., especialmente 59s; véase sobre ello STRAUB, 1977: *op. cit.* (en nota 15) 146. El topos alude a una concepción típica —para la opinión romana— Especialmente iluminadora en este contexto es la caracterización de Viriato que hace Floro: *«Ceterum Lusitanos Viriatus erexit, vir calliditatis acerrimae. Qui ex venatore latro, ex latrone subito dux, atque imperator et, si fortuna cessisset, Hispaniae Romulus, non contentus libertatem suorum defendere, per quattuordecim annos omnia citra ultraque Hiberum et Tagum igni ferroque populatus, castra etiam praetorum et praedidia adgressus, Claudium Vnimanum paene ad internecionem exercitus cecidit et insignia trabeis ex fascibus nostris quae ceperat in montibus suis tropaea fixit»* (2, 17, 15s; véase también p. 662.

Viriato podía esperarse. Antes nos había dicho que a España se le había negado la posibilidad de constituirse como nación, como *ordinata civitas: «sola omnium provinciarum* ***vires suas*** *postquam victa est* ***intellexit****»* (2, 17, 4)[53]. Por ello no podía reconocerse el prestigio de un *certamen de imperio* —en el sentido de hacer experiencias de imperio— a los intentos posteriores de autoafirmación nacional. Viriato no era un *aemulus* al modo de Pirro o de Anibal, sino un rebelde como Vercingetorix o Arminius[54], pero —y esto también lo insinúa Floro con bastante claridad— como *adsertor (auctor) libertatis* es comparable a aquellos luchadores de la resistencia, a los que Roma no negó su respeto, ya que fue por ellos por los que se vio obligada a tomar en serio la alternativa: *«libertas an pax placeret»* (Tac., *hist.* 4, 67, 2) y justificar así su decisión por la *pax* frente a los pueblos sometidos a su previsor cuidado.

En el ejemplo de España se puede presentar la prueba histórica de la credibilidad de la conciencia de la misión romana. Tras de que los españoles Trajano y Adriano hubieran sido elevados al trono imperial, pudo Floro, lo mismo que Tacito en el discurso de Cerial, recordar la frase *«nihil separatum clausumve»* (*hist.* 4, 74, 1), según la cual los provinciales —como *cives romani*— ya no estaban excluidos de ningún oficio ni grado en la administración y en el ejército, ni siquiera de la dignidad imperial. Por ello habremos de tener en cuenta respecto a Floro que él debía tener ante sus ojos a los españoles sentados en el trono imperial cuando considerando a Viriato se le ocurrió compararlo con Rómulo; al rebelde desde luego no le estaba destinado el fundar una *imperiosa civitas*; pero —así podemos concluir— la Fortuna ha deparado a su *Hispania* —debida y merecidamente— la participación en el llevar a cabo la misión que la ciudad de Rómulo debía realizar por voluntad de los dioses. Y así la injusticia de la que Roma se había hecho culpable frente al provocado luchador de la libertad —*«per fraudem et insidias et domesticos percussores»* (2, 17, 17)— ha quedado subsanada, y la fama que había sido negada a los capitanes romanos, quedó reservada al héroe sin suerte, *«ut videretur aliter vinci non posse»* (2, 17, 17). No menos honorable fue la —inútil— resistencia de Numancia, *«virtutis nomine et honore par omnibus»*, que tan impresionantemente se había atrevido a desafiar al poder mundial (2, 18, 1).

«Nec alias magis apparuit Hispani militis vigor quam Romano duce» (3, 22, 3): Bajo Sertorio España —lo mismo que le había ocurrido a Italia anteriormente— se vio entregada a los trastornos de las guerras civiles; aunque no todas las tribus han sido sometidas y en consecuencia todavía se puede hablar de un *hostile bellum*, los españoles sin embargo, ya que sirven bajo el mando de generales romanos en uno y otro lado, están escadenados entonces y desde entonces ya para siempre al destino de Roma y por ello a participar en la responsabilidad por la *Romana securitas* que hay que demostrar en las crisis históricas. Y aunque para bien de su tiempo, por su contribución a la victoria sobre Viriato y Sertorio —y con ello por haber contribuido al restablecimiento de la seguridad pública— no ha recibido ninguna especial

---

53 Floro distingue conscientemente entre la fundación de un estado independiente, «soberano» (*se ipsum cognoscere*) —cosa negada por el destino a los españoles— y el desarrollo de una conciencia «nacional» (*vires suas intellegere*) —exigido bajo vigilancia romana e introducido en todo caso por vez primera por Roma—.

54 Al *liberator haud dubie Germaniae* (Tac., *ann.* 2, 88) habría tenido también Floro que concederle: *«magis turpiter amissa est quam gloriose adquisita(sc. Germania)»* (4, 12, 21); a él se le dio lo que fue denegado a un Viriato y a un Vercingetorix. Es verdad que aquí se trataba de la provincia de Germania, que Arminio había liberado, pero se le asocia *omnis Germania.* Véase WALSER, G.: *Caesar und die Germanen. Historia. Einzelschriften* 1, 1956 y finalmente J. STRAUB, «Liberator haud dubie Germaniae. Zeitkritik im Urteil des Tacitus über Arminius», *Würzburger Jahrb. für die Altertumswissenschaft* N. F. 6a, 1980, 223 ss.

concesión por parte de Roma, a su fidelidad y valiente comportamiento, como más tarde Orosio establecería con satisfacción, no se le puede negar el debido reconocimiento. España no sólamente ha dado al Imperio emperadores de gran talla, sino que está especialmente orgullosa de que nunca en su propio suelo surgió un *usurpator* —y siempre pudo defenderse con éxito frente a cualquier «tirano» que haya penetrado en ella desde el exterior: *«et quamvis nullo tunc praemio patraverint Romanam securitatem, tamen fortis fide ac viribus semper Hispania cum optimos invictissimos reges reipublicae dederit, nullum umquam tyrannorum ab initio usque in hodiernum diem vel de se editum misit vel in se extrinsecus incurrentem vivum potentemve dimisit»* (Orosio, *hist.* 5, 23, 16).

Hasta el día de hoy no se ha llegado a la unanimidad en la investigación sobre si Sertorio tuvo la intención de fundar un «imperio hispano»; quien atienda a lo que dice Floro, no puede dejar de pensar que, según la opinión de éste, aquí estamos ante una situación de *aemulatio* en la política interna, al modo como muy pronto aparecerá entre Cesar y Pompeyo: *«de principatu laborabant, tamquam duos tanti imperii fortuna non caperet»* (4, 2, 14)[55]. Se trataba pues de algo parecido al *certare de imperio*[56]; era una lucha por la dirección dentro del estado romano, cuya libertad «republicana» quedaba cuestionada por los dos pretendientes rivales entre si y que —en interés de la paz interior— iba a ser confiada a un *«imperator perpetuus»* (4, 12, 65). *«Omnem potentiam ad unum conferri pacis interfuit»* había establecido ya Tácito con resignación (*hist.* 1, 1)[57], mientras que Floro, con un brindis expresamente enunciado (*gratulandum ut in tanta perturbatione est*), saludaba este orden de paz «general» que de hecho resultaba tambien aceptable y bueno para el pueblo romano[58]: *«ordinavit (sc. Octavius Caesar Augustus) imperii corpus, quod haud dubie numquam coire et consentire potuisset, nisi unius praesidis nutu quasi anima et mente referetur»* (4, 3, 5-6).

A la investigación moderna le está reservado prestar atención a la «integración de las poblaciones prerromanas»[59] entre sí y en el Imperio Romano y a los problemas relacionados con ello, así como a las cuestiones de organización política y social. Pero en tales trabajos no se puede dejar fuera de consideración la causalidad de las mentalidades, en la que la ideología simultáneamente tiene un signifación retrospectiva justificadora y constituye un programa de acción que surge de sus integrantes. Los procesos socio-políticos de este tipo son en aquel momento la resultante de la interdependencia de la programática oficial, de la significación oficiosa y de la reacción de lo que suceda a consecuencia de ambos factores. Equipado con el pensamiento político de las generaciones entre Cicerón y Tácito, ofrece Floro en época adrianea una interpretación de la misión romana que permite resolver el conflicto ilustrado por Tácito que se daba entre la reivindicación de dominio de Roma y la voluntad de libre autodeterminación de los pueblos dentro y fuera del Imperio. La solución que ofrece es la concepción del

---

55 Véase LUCANO 1, 125 s.: *«Nec quemquam iam ferre potest Caesarve priorem / Pompeiusve parem»*. 1, 289ss.: *«Socerum depellere regno / decretum genero est; partiri non pots orbem, / solus habere potes»*.

56 Véase LUCANO 2, 60 s.: *«Tantone novorum /proventu scelerum quaerunt uter imperet Vrbi?»*

57 Véase LUCANO 1, 669 s.: *«Et superos quid prodest poscere finem? / cum domino pax ista venit»*.

58 Véase LUCANO 2, 40 ss.: *«nunc flere potestas, / dum pendet fortuna ducum; cum vicerit alter, / gaudendum est»*.

59 Véase GALSTERER, H.: «Bemerkungen zur Integration vorrömischer Bevölkerungen auf der Iberischen Halbinsel», en *Actas del II coloquio sobre lenguas y culturas prerromanas de la Península Ibérica. Tübingen 17-19 junio 1976*, 1979, 453 ss. BLÁZQUEZ, J. M.: «Hispanien unter den Antoninen und Severern», en TEMPORINI, H. (ed.): *Aufstieg und Niedergang Röm. Welt* II, 3, 1975, 452 ss.

Imperio Romano como un cuerpo cuya alma y mente es el emperador. En este *corpus* del imperio, en el que el emperador ejerce el dominio originariamente reservado al *princeps populus Romanus*, ha se unirse todo el género humano, como Floro acentúa repetidamente. Mientras que Aelio Arístides, según la interpretación autorizada de Bleicken, contempla una nueva posibilidad de actividad política para el «helenismo despolitizado» en su parcela individual dentro de la, y eso significa en la cosmopolis del *Imperium Romanum*, Floro con otro acento, atendiendo a la parte occidental del Imperio y haciendo valer su peculiaridad, advierte que el *imperii corpus* abre a los ciudadanos que lo habitan la posibilidad de percibir el derecho fundado en cada caso en las respectivas conciencias nacionales a participar debidamente en la responsabilidad política. Como miembros del conjunto del Imperio podrán así a la vez salvaguardar su identidad nacional, que algunos de ellos, por ejemplo los españoles, por vez primera han conocido y aprendido a formular en el encuentro con el dominio romano. *«Edat Hispania sententiam suam...»* sugerirá más tarde Orosio a sus paisanos (*hist.* 5, 1, 6), en la experiencia de la «verdadera crisis» de Roma, pensando en la aportación que España había hecho en servicio de la seguridad y preservación de este orden de paz; habría podido aludir para confirmar su punto de vista, totalmente de acuerdo con sus palabras, al testimonio del rétor galo Pacato: *«Haec (sc. Hispania) durissimos milites, haec experientissimos duces, haec facundissimos oratores, haec clarissimos vates parit, haec iudicum mater haec principum est. haec Traianum illum, haec deinceps Hadrianum misit imperio; huic te (sc. Theodosium) debet imperium»* (*Paneg.* 12 [2], 4, 5). La conciencia del Imperio y el sentimiento nacional iban ensamblados uno con otro desde que el dominio romano comenzó a ser entendido como un orden de paz universal, desde que fue considerado en serio como una misión inalienable de Roma y por ello pudo ser aceptado también por los anteriormente sometidos a ella.